Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Mai 1939

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Scheeben et la grâce

Les « *Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* » de M.-J. Scheeben sont une œuvre de grande renommée en Allemagne[1]. Bien que ce soit une œuvre de jeunesse, elle resta cependant toujours particulièrement chère à son auteur. C'est assurément aussi celle qui connut le plus de vogue. La tâche que Scheeben entreprenait en l'écrivant était ardue certes, et il ne s'en cachait pas. Mais elle était urgente : « Il est remarquable, dit-il, que dans toute la littérature il n'existe pour ainsi dire aucun ouvrage populaire dogmatique ou ascétique qui traite *ex professo*, ou seulement avec quelque extension ou profondeur, des merveilles de la grâce; et néanmoins il serait difficile de trouver une matière plus importante,

1. Herder, Fribourg, 1863. L'année suivante voyait déjà une seconde édition. Le livre en est pour le moment à sa seizième. Des traductions ont paru en anglais, polonais, flamand, hongrois, croate et italien.

Une traduction française (*Les Merveilles de la Grâce divine*) paraîtra bientôt chez Desclée De Brouwer et Cie, Paris, Bruges.

plus belle et plus féconde que la doctrine de la grâce[2]. »

On le voit, le but poursuivi n'est pas directement théologique : « D'une façon générale, je me suis efforcé de maintenir un exposé autant que possible populaire, afin qu'il puisse pénétrer, non seulement dans les milieux théologiques, mais encore dans le peuple, chez tous ceux qui sont préparés, non pas tant par une formation scientifique que par une mentalité chrétienne, croyante, éclairée par la grâce, à comprendre ses richesses surnaturelles. C'est ce que veut le but essentiellement pratique que je poursuis avec Nieremberg[3] : détacher le cœur des hommes des vanités de ce monde, les tourner vers un monde supérieur, céleste, les enflammer d'amour pour l'auteur de la grâce et pour son institution de salut, les porter à s'attacher toujours davantage à l'Église du Christ, promouvoir et relever la véritable vie chrétienne, et tout particulièrement donner aux chrétiens la joie de leur sainte foi. Car la beauté de la foi catholique consiste à nous procurer dans les mystères de la grâce une élévation inconcevable de notre nature, une union ineffable avec Dieu[4]. »

Une telle œuvre de vulgarisation demande de grandes qualités. Mettre à la portée de tous les richesses doctrinales d'un dogme aussi délicat que celui de la grâce demande peut-être plus de formation et de maîtrise que

2. Préface des *Herrl.*, p. VII.

3. *Nieremberg* est un jésuite espagnol du XVII[e] siècle, auteur d'un ouvrage ascétique et populaire sur la grâce. Scheeben l'avait lu à Rome lorsqu'il y faisait ses études. Il voulut l'utiliser plus tard pour composer son livre, mais n'en retrouva qu'une traduction incomplète. S'il le cite cependant, « c'est par devoir de reconnaissance envers ce grand et saint homme auquel il doit les idées directrices de son travail, et aux prières duquel il croit pouvoir attribuer le fait que ce travail a été béni par Dieu et le sera encore à l'avenir » (Préface des *Herrl.*).

4. Préface des *Herrl.*, p. IX.

de s'absorber dans une théorie d'école. Mais Scheeben considère sa tâche comme un devoir : « Les mystères que nous avons à dévoiler sont grands et ineffables, et il est difficile, certes, de les présenter d'une manière qui soit digne d'eux et adaptée à la compréhension de tous.

« Nous nous consolons néanmoins par ces paroles de saint Léon [5], dites, il est vrai, à propos du mystère de la Rédemption, mais qui peuvent tout aussi bien s'appliquer au mystère de la grâce : Bien que ce ne soit pas chose facile, il n'est cependant pas loisible au prêtre de priver le peuple croyant du ministère de sa parole; l'objet, par là même qu'il est ineffable, lui permet de parler; là où la parole ne peut jamais atteindre la sublimité de ce qu'elle devrait énoncer, elle peut s'élancer hardiment. Puisse l'humaine faiblesse être trouvée en défaut devant la gloire de Dieu, rester à court dans l'explication des œuvres de sa miséricorde. Puissions-nous fatiguer notre sens, manquer d'idées, de paroles; il est bon que nous trouvions insuffisant ce que nous concevons, même quand c'est exact, de la majesté du Seigneur [6]. »

Les nombreuses éditions et traductions du livre ont prouvé que Scheeben ne s'était pas trompé sur l'utilité et l'opportunité de son œuvre. Peut-être le grand théologien dogmatique resta-t-il si attaché à ce travail de jeunesse parce qu'il avait satisfait les besoins de son ardeur apostolique, mieux que ne pouvaient le faire ses savantes spéculations ultérieures [7].

5. Sermon 11 de la Passion du Seigneur.

6. Introduction des *Herrl.*, p. 9.

7. Voir à ce sujet l'étude de M. J. Dorneich, « Matthias-Joseph Scheeben und Benjamin Herder » (*Theologische Quartalschrift*, 1936, pp. 27-68). En examinant la correspondance entre les deux

La doctrine, ainsi que nous espérons le montrer dans cet article, est solide et profonde, essentiellement chrétienne et surnaturelle. Quant au second point, savoir si elle est à la portée de tous, nous laisserons parler le succès obtenu dans une matière où les gros succès sont si rares !

Nous faisons précéder notre étude d'une brève biographie de Scheeben [8].

*
* *

On ne s'est pas encore préoccupé d'écrire une biographie complète de *Matthias-Joseph Scheeben.* Nous disposons seulement à son sujet d'une série de monographies et d'articles, édités entre autres à l'occasion du centenaire de sa naissance, célébré en 1935 [9].

Sa vie d'ailleurs est fort simple. Elle se résume en une

grands hommes, elle jette une vive lumière sur la vie laborieuse et édifiante de Scheeben. Celui-ci s'étonnait lui-même, en 1875, « d'avoir pu, il y a dix ans, achever ses *Herrlichkeiten* comme il ne serait plus capable de le faire aujourd'hui ».

8. Cette biographie et cette étude feront partie de l'introduction à notre traduction.

9. Comme bibliographie sur Scheeben, voir principalement, outre l'article déjà cité :

J. Hertkens. *Professor Dr. M.-J. Scheeben. Leben und Wirken eines katholischen Gelehrten im Dienste des Kirche.* Paderborn, 1892.

M. Grabmann. *Scheebens theologisches Lebenswerk* (introduction à la nouvelle édition de *Natur und Gnade.* Munich, 1922 et ² 1935).

M.-J. Scheeben. Rome, 1935. Fascicule édité par le Collège germanique à l'occasion du centenaire.

M.-J. Scheeben. Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft. Mayence, 1935 (contenant les conférences de M. Schmaus, M. Grabmann et C. Feckes, faites à Cologne, toujours à l'occasion du centenaire).

On annonce une biographie par M. J. Höfer.

jeunesse tranquille et studieuse de séminariste, et en une vie plus studieuse encore de professeur de séminaire. Il naquit le 1er mars 1835, à Meckenheim près de Bonn. Après de brillantes études au gymnase de Cologne, il se présente au séminaire; en raison de ses grandes capacités, on l'envoie faire ses études de philosophie et de théologie à Rome, à l'Université grégorienne. Il n'y perd pas son temps et complète les cours de ses savants professeurs par une étude personnelle et approfondie des grands maîtres de la théologie. Ordonné prêtre le 18 décembre 1858, il retourne chez lui l'été suivant, avec les grades de docteur en philosophie et en théologie. Il passe une année à Münstereifel, recteur du couvent des Sœurs, et professeur de religion à leur pensionnat pour jeunes filles, puis est appelé par le cardinal-archevêque von Geissel à la chaire de théologie dogmatique du grand séminaire de Cologne. Il occupera cette charge pendant 28 ans, jusqu'à la mort qui le surprend à l'âge de 53 ans.

Au cours de cette vie trop brève, Scheeben a déployé une activité scientifique et théologique incroyable; nous ne la détaillerons pas ici. Qu'il nous suffise de citer ses grandes œuvres théologiques : *Natur und Gnade* (1861) (Nature et grâce. Essai d'une présentation systématique de l'ordre surnaturel et naturel dans l'homme). — *Die Mysterien des Christentums* (1865) (Les mystères du christianisme. Leur essence, leur signification et leur enchaînement, sous la perspective de leur caractère surnaturel); *Handbuch der katholischen Dogmatik* (d'un contenu dogmatique volumineux et très concis, en quatre tomes dont le dernier fut composé par Artzberger après la mort de Scheeben). Nous n'énumérons pas non plus les qualités de cette œuvre théologique. Qu'il nous suffise de citer le jugement de *Mgr Grabmann*, dans son

histoire de la théologie catholique[10] : « Nous pouvons désigner comme le plus grand théologien dogmatique du XIX^e siècle, Matthias-J. Scheeben († 1888), professeur à Cologne; théologien d'un talent spéculatif génial, possédant à fond la patristique, en particulier les Pères grecs, la scolastique médiévale et post-tridentine, unissant les différents dogmes en un ensemble organique, en une synthèse harmonieuse de métaphysique, de spéculation théologique et de sentiment religieux, les reliant aux principes de la raison et les unissant dans une construction vivante et indépendante. »

Faisons également une brève mention de son activité apostolique d'écrivain (il dirigea le « *Katholischer Hausfreund* » (« L'ami de maison catholique »), et publia diverses brochures et vies de saints); il participa largement à la formation scientifique et religieuse du clergé, non seulement en instruisant comme professeur au séminaire toute une génération de prêtres, mais encore en fondant et en rédigeant le « *Kölner Pastoralblatt* » (feuille pastorale de Cologne). Le nombre d'articles et d'écrits auxquels il donna le jour est incalculable.

Pour que ce bref aperçu biographique soit complet, il nous faut encore citer à l'honneur de Scheeben son activité inlassable comme défenseur de la papauté et de l'Église aux temps troublés du Concile du Vatican. Mettant courageusement les trésors de sa science et de son intelligence au service de la Sainte Église, il fut l'un des premiers à dénoncer l'erreur dans laquelle certains théologiens voulaient entraîner les catholiques d'Allemagne; il poursuivit cette défense pendant onze ans, rédigeant presque seul la revue : *Das Œkumenische Konzil* (Le concile œcuménique), transformé en 1872 en : *Perio-*

10. Fribourg, 1933, p. 231.

dische Blätter (feuilles périodiques traitant de toutes les grandes questions religieuses contemporaines). Cette courageuse défense de l'Église, ainsi que le monument de pensée théologique qu'il nous a laissé, sont pour Scheeben un glorieux titre à la reconnaissance de la postérité [11].

*
* *

Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade.

Quand Matthias-Joseph Scheeben écrivait ses « *Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* », il était âgé de vingt-sept ans. Il ne manquera pas d'intérêt de retracer en quelques lignes l'origine de sa doctrine sur la grâce [12].

Au XIX[e] siècle, la théologie voyait un renouveau puissant dans lequel la doctrine de la grâce prenait une large part. La réalité du surnaturel est évidemment une chose essentielle au christianisme : on ne peut pas dire qu'elle ait jamais été perdue de vue par la théologie.

11. Le 9 mars 1935, le Pape Pie XI, de sainte mémoire, accordait une audience aux élèves du Collège germanique et leur adressait ces paroles remarquables : « C'est en un si beau jour que vous venez à nous, le jour du centième anniversaire de la naissance d'une figure si grande, grande dans l'histoire de la théologie et de la vie chrétienne. — Scheeben est un grand homme, un homme génial, digne de vous servir d'exemple, mes fils bien-aimés. Un exemple de théologien, un exemple du défenseur courageux de l'Église, du Saint-Siège et du Pape. Un exemple tout spécialement de pieuse vie chrétienne. Toute la théologie de Scheeben, théologie noble, porte le caractère d'une théologie pieuse et ascétique, ainsi que le disait un autre grand théologien, Franzelin (contemporain et même professeur de Scheeben) : j'aime les livres ascétiques avec beaucoup de théologie, beaucoup de dogmatique, et les livres dogmatiques avec beaucoup d'ascétique; c'est ainsi qu'il doit en être. » (On peut voir un compte rendu de cette audience dans l'*Osservatore Romano* du 11 mars 1935.)

12. Nous utilisons ici l'excellente étude de M. Alfred Eröss : *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade. Scheebens Gnadenlehre in ihren ersten Fassung* (M.-J. Sch., Rom. 1835-1935, pp. 71-109).

Si on peut cependant parler d'un renouveau au XIX[e] siècle, c'est que, aux siècles précédents, les théologiens avaient concentré toute leur attention sur les controverses avec les protestants et les jansénistes, dans la défense de quelques points contestés, tels que la bonté essentielle de la nature humaine, la nécessité de la grâce actuelle, le mérite des bonnes œuvres. Une fois les erreurs réfutées, ou dissoutes dans le rationalisme, on pouvait se tourner à nouveau vers une étude synthétique de la grâce; la nécessité s'en faisait sentir en face du naturalisme qui niait tout simplement le surnaturel.

La jeunesse de Scheeben fut imprégnée des efforts faits dans ce sens. Parmi ses professeurs de Rome il voyait différents courants. L'un, se rattachant à la méthode positive de *Pétau* (Jésuite du XVII[e] siècle), retournait à la théologie des Pères de l'Église. L'autre, dans une direction plus spéculative, se rattachait à *saint Thomas d'Aquin*. Le jeune Scheeben, trop indépendant ou trop génial pour se donner exclusivement à un courant, prenait à chacun ce qu'il avait de bon. Cette puissance de synthèse entre la spéculative thomiste et la positive patristique est une de ses grandes forces.

C'est à Rome aussi que Scheeben eut sous les yeux l'œuvre d'un jésuite espagnol, contemporain de Pétau : *Eusèbe Nieremberg*. Plus tard, revenu en Allemagne, il voulut traduire son ouvrage sur la grâce en allemand, mais, ne parvenant pas à le retrouver, il se décida à composer son livre : *Natur und Gnade*, dans lequel il développe *les bases* de la doctrine de la grâce. Peu après, ayant découvert une traduction partielle de Nieremberg, il entreprend d'exposer la doctrine de la grâce. C'est le livre dont nous parlons ici : *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*.

Nieremberg était un auteur ascétique de grande valeur. Il savait exposer sa matière, la disposer et la diviser d'une façon magistrale. A cette qualité importante il unissait le don de convaincre, la chaleur, l'enthousiasme. Il savait choisir les éléments importants d'une connaissance théologique très étendue pour en faire l'objet de ses méditations ascétiques. Mais toutes ces qualités, comme le remarque Eröss, n'en font pas pour autant un bon théologien. Le bon théologien doit unir à la pénétration du dogme l'harmonie de la synthèse doctrinale.

Cette construction harmonieuse était, par contre, l'idéal de Scheeben. Nieremberg rapporte sans distinction tout ce qui peut édifier ou contribuer à faire estimer la grâce. Scheeben, tout en conservant la division excellente, les images et les exemples concrets de Nieremberg, se donne pour tâche principale d'en faire une refonte théologique synthétique, d'y mettre une seule âme qui anime tout le corps. « Heureux mariage ! » s'écrie Eröss. « Voilà comment vit le jour cette œuvre unique, excellente et parfaite à tous points de vue, apte, plus que d'autres, à favoriser une vie spirituelle catholique saine ![13] »

L'apport de Scheeben consiste donc surtout dans la partie dogmatique de l'ouvrage. Voici un bref résumé de sa doctrine.

***

Comme titre il choisit le mot « *Herrlichkeiten* » « *les gloires* », la beauté et la lumière (*claritas*) qui sont l'essence de la grâce et que la grâce fait exister en nous. Scheeben voit dans la grâce cette *lumière* que le Fils

13. Article cité, p. 76.

unique de Dieu possède de toute éternité et est venu répandre sur terre[14]. La grâce est une élévation de l'homme à la participation de la gloire de Dieu : c'est une glorification, une illumination. Cette image de la lumière est celle qui exprime le mieux, aux yeux de Scheeben, l'essence de la grâce. « De même que Dieu est lumière et Père de lumière, nous aussi sommes lumière, lumière de lumière. Dieu nous a appelés, non à une lumière naturelle, sensible ou même spirituelle, mais à son admirable lumière, afin que nous aussi soyons lumière en lui et comme lui, et que nous marchions comme les enfants de cette lumière céleste et divine[15]. »

Dans l'étude du monde surnaturel, base de la grâce, Scheeben reprend une thèse que nous retrouvons déjà chez certains de ses maîtres (Passaglia et Schrader) : c'est celle de la distinction de deux mondes, le monde naturel et le monde surnaturel qui, exacte au point de vue logique, n'est pas moins vraie au point de vue ontologique, c'est-à-dire qu'il existe, en soi, un monde surnaturel : Dieu qui aime et qui connaît son essence infinie et qui veut la communiquer à son image.

Toute la création est une image de la beauté de Dieu. Cette image est plus ou moins parfaite. « Dans les choses sensibles nous ne retrouvons qu'une faible empreinte de la gloire de Dieu, une trace de son image. » « Notre âme, au contraire, ainsi que les purs esprits, est une véritable image de la divinité; les créatures spirituelles sont, comme Dieu, immatérielles, raisonnables

14. Jean, voir surtout les chapitres I, VI, XVII, que Scheeben aime tant de commenter (*Herrl.* e. a., introduction et livre III, chap. I : La lumière comme symbole de la grâce).

15. *Natur und Gnade*, p. 180.

et libres[16]. » Cette ressemblance divine ne se retrouve pas seulement dans la nature des êtres spirituels, elle se retrouve encore dans leur vie. La vie de l'esprit, la connaissance et l'amour, sont une image de la vie intérieure de la Trinité[17]. (Dès l'origine du christianisme, on comprend le pluriel de la Genèse 1,26 : Faisons l'homme à *notre* image, comme une preuve de la Trinité des personnes en Dieu. Saint Augustin voit dans la double activité de l'âme : connaître et aimer, une image de la double procession divine.)

Néanmoins, cette image déjà si parfaite de la Sainte Trinité reste une créature naturelle : « La connaissance et l'amour n'y ont pas comme objet immédiat l'essence divine. Dans cette activité l'idéal divin n'est pas connu en soi-même, et donc il n'est pas formellement reflété ![18] »

Dieu désirait une image *de son essence*, une image surnaturelle, divine, dans laquelle il puisse se contempler dans sa propre lumière, non dans une lumière étrangère (comme dans une simple créature). Cette image et cette ressemblance supérieures de l'homme avec Dieu par la grâce est une doctrine commune à toute la littérature chrétienne. Scheeben en cherche une compréhension plus profonde.

Dieu avait voulu créer à son image des êtres qui pensent et qui aiment. La surnature est comme une seconde création dans laquelle Dieu nous donne quelque chose qui dépasse ces simples facultés, quelque chose qui lui est propre à lui seul : nous le connaissons comme il se connaît lui-même et nous l'aimons comme

16. *Herrl.*, l. I, c. VI.
17. *Scheeben*, dans le *Katholik*, 1861, I, p. 267.
18. *Ibid.*, p. 276.

il s'aime lui-même[19]. « Par la puissance et par la grâce de Dieu nous devenons réellement ce que Dieu seul est par sa nature; nous devenons son image surnaturelle, notre âme reçoit un reflet de la gloire qui lui est propre et qui le distingue de toute créature[20]. »

Cette vie nouvelle demande un principe de vie nouveau. « Si nous devons acquérir la connaissance et l'amour de Dieu dans une perfection tout à fait particulière, se distinguant spécifiquement de la connaissance et de l'amour des créatures raisonnables vis-à-vis de leur Créateur, nous devons aussi recevoir de Dieu une seconde nature[21]. » Cette seconde nature, ce nouveau principe de vie, qui nous donne pour ainsi dire une existence nouvelle, *c'est la grâce*. C'est un principe nouveau : on peut le considérer comme une ramification de la nature divine dans la nature humaine; c'est une seconde nature parce qu'elle est « le principe de la vie surnaturelle divine, d'une manière analogue à celle dont la nature est le principe de la vie humaine[22] ».

*
* *

La grâce en elle-même est *un mystère*. C'est là un principe auquel Scheeben revient souvent. Il fait rentrer le mystère de la grâce dans son grand système des mystères[23]. Cette vérité fondamentale nous préservera de bien des erreurs.

La grâce ne serait pas un véritable mystère si elle n'était qu'une pure justification extérieure et juridique, une purification du cœur et un affermissement de

19. *Herrl.*, l. I, c. VIII.
20. *Ibid.*, l. I, c. VI.
21. *Natur und Gnade*, p. 44.
22. *Herrl.*, l. II, c. IX, et l. I, c. II.

la volonté; elle serait alors rabaissée au niveau de l'activité humaine. Un roi peut aimer ses sujets et leur accorder des biens plus qu'ils n'en méritent; il ne peut pas les rendre en eux-mêmes plus aimables et plus agréables qu'ils ne le sont. Dieu, au contraire, aimant notre âme d'un amour surnaturel, lui confère en même temps une beauté et une amabilité surnaturelles, par lesquelles elle lui devient semblable dans sa nature divine, et reflète en elle-même l'image de sa divinité[24]. »

La grâce est donc intérieure, et elle s'empare de l'homme tout entier. Ce n'est pas une imputation de justice comme le voulait Luther[25], ou une simple faculté de l'âme comme le définissait Baïus.

C'est plus que le simple pardon des péchés et qu'une *mentalité* nouvelle[26] : « Elle est intérieure à l'âme, intérieure d'une manière mystérieuse; elle renouvelle l'âme au plus profond d'elle-même, et c'est ici précisément qu'elle manifeste le plus son caractère absolument surnaturel et mystérieux. » Ce renouvellement ne signifie pas un changement de substance, mais une glorification de l'âme. Ici Scheeben rejoint la conception thomiste de la grâce.

Cette grâce peut être conçue à deux points de vue : d'abord au point de vue de la *divinisation ontologique*

23. Voir une série d'articles que Scheeben publia dans le *Katholik : Uebernatürliche Geheimnisse des Christentums.* Ces « mystères surnaturels du christianisme » débutèrent en 1860 par un remarquable article sur la doctrine du surnaturel dans sa signification pour la science et la vie chrétiennes (*Katholik*, 1862, II, pp. 276 ss.).
Voir également son œuvre spéculative géniale : *Die Mysterien des Christentums*, sortie de cette série d'articles, spécialement au chapitre VIII (Le mystère de la justification chrétienne).

24. *Herrl.*, introduction.

25. *Ibid.*, l. V, c. II (La foi surnaturelle comme première préparation à la réception de la grâce).

26. *Ibid.*, introduction.

de notre âme; ensuite au point de vue mystique de *notre union avec Dieu*. Ces deux points de vue n'en forment en réalité qu'un seul, mais on peut les distinguer logiquement [27].

*
* *

Scheeben attache le plus d'importance au premier : *l'élévation de l'homme par la participation à la nature divine* [28]. Comme par une création nouvelle l'âme est élevée au-dessus de tout ce qui est créé, elle reçoit une qualité divine, une qualité que Dieu seul possède par sa nature, elle est divinisée et prend part à toutes les perfections de Dieu. Tel est le sens des paroles de saint Pierre, que Scheeben place en tête de son ouvrage : « *Grandes et précieuses sont les promesses que Dieu nous a faites, afin que par elles vous deveniez participants de la nature divine* [29]. »

Nous sommes nés de Dieu [30], nous recevons de lui un être nouveau, une vie nouvelle, qui nous rendent semblables à Dieu, nous unissent à lui et nous font pour ainsi dire exister en lui. Nous participons à la connaissance de Dieu et à sa béatitude. La grâce est le germe divin [31] qui trouvera son plein épanouissement dans la vision immédiate et la jouissance parfaite dans la gloire du ciel.

27. Les deux premiers livres des *Herrl.* développent chacun l'un de ces points de vue.

28. *Herrl.*, l. I, c. v ss.

29. II Petr., I, 4. Ce texte est fréquemment employé par les Pères pour prouver notre divinisation par la grâce.

30. Saint Jean nous avait déjà décrit la vie surnaturelle sous l'image de la lumière. Il nous la présente aussi avec insistance comme une régénération, une naissance nouvelle (Évangile : I, 13; III, 5-6; VIII, 47). Voir *Herrl.*, l. II, c. v (La grâce fait de nous les enfants de Dieu par régénération).

31. *Ibid.* (I Petr., I, 23; I Jo., III, 9).

Après avoir établi entre l'homme et Dieu une similitude de nature [32], la grâce fait participer l'homme aux prérogatives de cette nature [33]. Elle fait de lui l'enfant adoptif de Dieu — car l'adoption suppose cette ressemblance [34]. Nous sommes élevés au-dessus de notre nature jusqu'auprès de Dieu au point de pouvoir lui dire avec confiance : *Abba, Père.* Résumant saint Pierre Chrysologue [35], Scheeben donne comme mobile de cette adoption : Dieu se complaisant si infiniment dans le Fils de sa dilection, se sentit poussé à engendrer d'autres enfants à son image pour étendre à eux l'amour qu'il portait à son Fils unique [36]. Notre-Seigneur lui-même n'avait-il pas prié « *pour que tous soient un, comme vous, Père, vous êtes en moi, et moi en vous, pour que, eux aussi, ils soient un en nous* [37] » ?

Scheeben développe cette unité de l'âme avec Dieu par une triple image : l'âme est *l'enfant* [38], *l'amie* [39], *l'épouse* [40] de Dieu.

Comme *enfant* de Dieu, l'âme participe à la dignité du Fils de Dieu, elle a part à son héritage. *L'amitié* ajoute à cette adoption une note de liberté, et de parité : elle nous met pour ainsi dire sur un pied d'éga-

32. *Herrl.*, l. I, c. VI.

33. La grâce élève l'homme à la participation de la perfection de Dieu (*Herrl.*, l. I, c. VII), de sa connaissance (*ibid.*, c. VIII), de sa sainteté (c. IX).

34. *Herrl.*, l. II, c. IV (La grâce nous élève au-dessus de notre nature).

35. E. a. les homélies 6, 55, et celles sur le *Pater* (nn. 67-72). *P. L.*, t. LII.

36. Comparez *Ephés.*, I, 5, 6 : « ... Nous ayant, dans son amour, prédestinés à être ses fils adoptifs. »

37. Jean, XVII, 21.

38. *Herrl.*, l. II, c. IV-VI.

39. *Ibid.*, l. II, c. VII-IX.

40. *Ibid.*, l. II, c. X. Voir aussi les belles pages des *Mysterien* (c. V, § 56) sur l'union du Christ avec l'humanité.

lité avec Dieu. Comme dernière image pour exprimer cette intimité, il faut enfin recourir à l'union la plus étroite qui existe sur terre : celle des *époux*. Cette union est donnée par l'Apôtre lui-même comme la figure de l'union entre le Christ et l'Église [41], et donc aussi entre le Christ et l'âme qui possède la grâce; Dieu porte à cette âme un amour ineffable, justifié par la beauté surnaturelle qu'il lui a lui-même conférée, et il se l'unit de la façon la plus intime.

Cette union a été la plus parfaite en *Marie*, la mère, la fille et l'épouse de Dieu. Ce n'est pas le moment ici de parler des belles pages que Scheeben a écrites sur la Mère de Dieu et la Mère de la grâce divine, exemple et type de l'Église et de l'âme rachetée. On trouvera un parallèle intéressant entre la dignité de la Mère de Dieu et la dignité qui devient la nôtre par la grâce, à la fin du livre premier [42].

*
* *

La gloire que la nature humaine du Fils de Dieu reçut par l'*Incarnation* est d'ailleurs elle-même l'exemple parfait de notre glorification par la grâce [43]. C'est le Christ lui-même qui, par son abaissement volontaire, nous a mérité cette glorification. En nous achetant par son sang la vie surnaturelle, il nous montre quel prix Dieu lui-même attache à la grâce [44]. Scheeben répète avec les Pères : « *Dieu s'est fait homme pour que l'homme de-*

41. *Ephés.*, IV, 32.

42. *Herrl.*, l. I, c. XIII (La grâce et la dignité de la Mère de Dieu). Cf. la profonde mariologie de Scheeben, au livre V de sa *Dogmatik*, c. V : la Mère virginale du Sauveur et sa relation avec la Rédemption.

43. *Herrl.*, l. I, c. XII (La grâce et l'Incarnation du Fils de Dieu).

vienne Dieu. » Il n'oublie pas que l'Incarnation a eu lieu aussi pour nous obtenir le pardon du péché, mais il voit entre les deux éléments, le pardon du péché et la sanctification, une union indissoluble [45].

Avec Suarez il donne comme fin à l'Incarnation l'élévation de la nature humaine à la participation de la nature divine. L'Incarnation n'est pas pour lui une chose subordonnée à notre rachat et à notre sanctification. Notre sanctification trouve en elle, en même temps que sa base désormais indéfectible, son couronnement : le Christ nous réunit autour de lui comme des frères, et cette communauté vivante opérée par les sacrements, principalement par l'Eucharistie, c'est le Corps mystique du Christ [46].

Le Christ déverse en nous comme dans ses membres la plénitude de grâce dont il jouit comme Chef. L'humanité ainsi ornée de sa grâce constitue non seulement le fruit, mais la continuation, le prolongement de l'humanité propre du Fils de Dieu. L'Incarnation confère à la grâce une dignité nouvelle. Nous recevons en nous l'Esprit de notre Chef, l'Esprit de Dieu, le Saint-Esprit. C'est lui qui rend notre union avec le Christ vivante, qui nous anime désormais.

« L'union de notre corps avec le corps du Christ n'est que le moyen et l'exemple de l'union que la grâce

44. *Herrl.*, l. I, c. XIV (A quel prix Dieu lui-même estime la grâce).

45. Cf. les *Mysterien*, c. V, en particulier le § 57 : Communication de la dignité divine à l'homme. Fondation et achèvement de la filiation divine.

46. *Herrl.*, l. II, c. XII (L'union très intime avec Dieu que la grâce opère en nous). On trouvera dans ce même numéro de *La Vie Spirituelle* la traduction de ces belles pages. Cf. les *Mysterien*, chapitres sur l'Eucharistie et sur l'Église. Voir aussi notre étude dans *La Vie Spirituelle* de février 1939, p. 113.

établit entre notre âme et Dieu. Aussi vraiment et aussi réellement que dans la première nous devenons *un corps* avec le Christ, nous devenons dans la seconde *un esprit* avec Dieu, puisque le corps dont le Fils de Dieu est la tête, doit être animé par le même Esprit qui anime aussi le Fils de Dieu[47]. »

*
* *

A la grâce sanctifiante, qui constitue pour Scheeben la grâce en tant que telle, viennent s'ajouter *les grâces actuelles*. Celles-ci n'ont de signification que par rapport à la première : elle la préparent, l'augmentent et la conservent. Ce sont des actions passagères de Dieu sur notre âme qui nous rendent capables de poser des actes surnaturels et de mettre en œuvre la vie de la grâce. Elles forment l'élément dynamique de notre vie dans la grâce[48].

Scheeben, qui insiste toujours sur le côté mystérieux — c'est-à-dire inaccessible à la raison — de la grâce et qui tend à mettre l'accent sur la réalité ontologique du surnaturel, voit dans ces grâces actuelles ainsi que dans les vertus surnaturelles infuses des objets spécifiquement surnaturels. Dans les vertus et les actes surnaturels les distinctions, étant inaccessibles à nos sens, échappent à notre intelligence humaine. La grâce sanctifiante et les grâces actuelles constituent un domaine surnaturel, sinon séparé, du moins indépendant de nos facultés naturelles, domaine que nous ne pouvons analyser que par analogie.

La préparation à la grâce consiste dans une collabo-

47. *Herrl.*, l. II, c. XII.
48. *Ibid.*, l. III, c. III-IX.

ration de notre part avec les inspirations de Dieu qui annoncent, telle une aurore, le soleil naissant de la grâce sanctifiante. C'est Dieu qui vient à nous : « La grâce étant élevée infiniment au-dessus de notre nature, celle-ci devrait, à chaque pas qu'elle fait vers elle, s'élever au-dessus d'elle-même et sortir du rayon de ses possibilités naturelles. Elle en est incapable par elle-même, pas plus qu'elle ne peut elle-même s'élever à l'état de grâce; une pierre n'est pas seulement incapable de se procurer la vie, mais encore d'en montrer en elle les moindres traces. » Mais à tous ceux qui font leur possible Dieu donne le secours de la grâce. La préparation surnaturelle à la grâce consiste dans la foi, la crainte, l'espérance, l'amour et le repentir[49].

L'augmentation de la grâce s'accomplit aussi sous l'influence des grâces actuelles, par nos actions méritoires et surtout par la réception des sacrements. « Par les actes que nous accomplissons en état de grâce, nous devons nous élever toujours plus haut, accroître sans cesse le degré de notre grâce. Mais cela, nous ne le pouvons pas par nous-mêmes, même avec la force de la grâce que nous possédons déjà, car personne ne peut, sans l'aide d'un plus grand, devenir plus qu'il n'est. Le Saint-Esprit doit, à nouveau, nous tendre la main pour nous entraîner plus haut; il doit nous exciter à tendre vers un degré supérieur de grâce et à nous y élever avec son secours[50]. »

Le mérite des bonnes œuvres surnaturelles est pour Scheeben très grand. Il correspond à sa grandiose conception de la grâce elle-même, puisqu'il nous vaut un

49. *Ibid.*, l. V, c. I-V.

50. *Herrl.*, l. III, c. VIII (Par la grâce nous recevons les sept dons du Saint-Esprit, qui entraînent avec eux les huit béatitudes et les fruits du Saint-Esprit).

accroissement de celle-ci, accroissement qui reste, bien entendu, le don gratuit de Dieu. Pour Scheeben le mérite de nos bonnes œuvres dépend aussi, et même principalement du degré de grâce que nous possédons déjà. La récompense finale de ces mérites sera la gloire céleste. « La vertu des bonnes œuvres surnaturelles consiste dans leur valeur et dans leur mérite; par ce mérite nous contribuons à l'augmentation de la grâce et à l'acquisition de la gloire céleste[51]. »

Citons les deux passages suivants. Ils montreront, dans le beau langage de Scheeben, le rôle des grâces actuelles dans l'acquisition et dans l'augmentation de la grâce sanctifiante.

« *La préparation* à la grâce sanctifiante est donc comme un début de celle-ci, une anticipation de ses effets. C'est le premier souffle du Saint-Esprit, qui n'habite pas encore en nous, il est vrai, mais opère et se meut déjà surnaturellement en nous. C'est la brise légère qui nous fait sentir son approche miséricordieuse, qui montre son arrivée, nous invite à lui ouvrir la porte de notre cœur et à saisir la grâce qu'il nous présente. C'est un magnétisme surnaturel, par lequel notre âme est attirée vers Dieu comme vers son bien surnaturel, bien qu'elle ne le possède pas encore en elle par la grâce sanctifiante[52]. »

Ayant acquis la grâce, elle *se développe* en nous :

« Une fois que le Saint-Esprit habite en nous par la grâce d'une manière aussi profonde et aussi mystérieuse, il frappe constamment à la porte de notre cœur pour nous exciter au bien; il s'entretient continuelle-

51. *Ibid.*, l. III, c. IX (Les grâces actuelles surnaturelles) et c. X (La valeur inestimable que la grâce confère à nos bonnes œuvres pour mériter la gloire éternelle).

52. *Ibid.*, l. V, c. I, p. 389 (2e édition, 1864).

ment avec nous pour nous introduire en toute vérité; il nous exhorte à tout ce qui est bon et nous préserve de toute faute; il nous fortifie à l'heure du danger et nous affermit quand nous sommes sur le point de chanceler ou de tomber [53]. »

*
* *

Ajoutons encore à cela l'opinion de Scheeben sur une question qui a troublé, bien à tort, de nombreux esprits : celle de *la prédestination*. Dieu désire le salut de tout homme, il veut que tous arrivent à la gloire *surnaturelle*. « *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés* [54]. » Cette béatitude étant absolument surnaturelle, ne pouvant en aucune façon être atteinte par nos propres forces, Dieu donne à chacun le secours de la grâce nécessaire pour y arriver, avec le pouvoir, évidemment, de conserver cette grâce jusqu'au bout. Cette volonté salvifique universelle (c'est-à-dire s'étendant à tous les hommes) ne se distingue, d'après Scheeben, de la volonté salvifique *particulière, efficace* (les hommes qui en fait sont sauvés) que parce que, dans cette dernière, notre fidélité et notre collaboration permettent à Dieu de réaliser jusqu'au terme sa volonté (*voluntas actu perducens*) [55].

D'ailleurs Scheeben ne se fait pas faute de nous *exhor-*

53. *Ibid.*, l. III, c. IX, p. 295-296 (2e édition). Scheeben ajoute : Alors se réalise aussi en nous ce que Moïse chantait d'Israël : « Le Seigneur nous conduit, nous enseigne et nous garde comme la prunelle de ses yeux. Comme un aigle qui excite ses petits au vol et qui vole au-dessus d'eux, il a étendu ses ailes, il nous a pris et nous porte sur ses épaules » (*Deutéronome*, XXXII, 10 et 11).

54. I Tim., II, 4.

55. Scheeben, dans le *Katholik*, 1862, II, pp. 520 ss. — *Herrl.*, l. V, c. XIII (La conservation de la grâce jusqu'à la fin).

ter tout au long de son ouvrage, à estimer la grâce à sa vraie valeur et à être les fidèles collaborateurs de l'œuvre de Dieu en nous ! Il veut un abandon absolu entre les bras de la Providence. Il nous décrit abondamment tous les titres de la grâce à notre estime : le premier livre en entier est consacré à la description de sa grandeur. Le quatrième insiste encore sur les privilèges particuliers dont elle jouit : la Providence spéciale de Dieu, la compagnie des anges; elle apporte le vrai bonheur, l'illumination, la liberté et le progrès véritables. La fidélité à la grâce nous assure seule le secours efficace de Dieu au moment du danger et la persévérance.

« *Que celui qui est debout prenne garde à ne pas tomber* », dit l'Apôtre[56], et encore : « *Faites votre salut avec crainte et tremblement, car c'est Dieu qui opère en vous la volonté et l'action selon sa bonté.* » « Ces paroles sont remarquables, continue Scheeben; elles renferment un grand mystère; le motif que l'Apôtre donne à notre crainte est en même temps le motif de notre espérance et de notre ferme confiance. Nous devons opérer notre salut avec crainte et tremblement, parce que la volonté et l'accomplissement dépendent de la grâce de Dieu; nous devons nous efforcer de collaborer fidèlement avec la grâce de Dieu, pour que Dieu ne nous la retire pas, pour qu'il ne nous abandonne pas à nous-mêmes et que nous ne puissions plus rien faire pour notre salut. D'autre part, si c'est Dieu qui opère en nous, non seulement le vouloir, mais encore l'accomplissement, si Dieu, comme le dit ailleurs l'Apôtre, doit « *achever jusqu'au jour du Christ Jésus la bonne œu-*

56. I Cor., x, 12.
57. Phil., II, 13.

vre qu'il a commencée en nous[58] », nous ne devons pas nous décourager à cause de notre faiblesse; nous sommes certains que par la collaboration fidèle à l'assistance de Dieu nous conservons infailliblement en nous la grâce et que nous parviendrons à notre fin[59]. »

*
* *

Comme on le voit, cette œuvre de Scheeben contient une doctrine de la grâce complète et bâtie organiquement. Voici brièvement le plan suivi : Après avoir délimité dans l'*introduction* la notion et la signification de la grâce chrétienne, l'auteur nous montre dans *le premier livre* en quoi consiste son essence : c'est une qualité surnaturelle conférée par Dieu à notre âme, qualité par laquelle nous devenons participants de la nature divine et semblables à elle dans ses attributs.

Dans *le second livre* il décrit l'union mystérieuse avec Dieu produite en nous par la grâce. La grâce fait de nous le temple vivant du Saint-Esprit et de toute la Sainte Trinité, elle engendre dans notre âme une vie divine, lui confère la dignité ineffable d'enfant, d'amie, d'épouse de Dieu, l'orne de toutes les qualités et de tous les privilèges qui correspondent à cette dignité, et fait d'elle un seul corps et un seul Esprit avec le Christ et avec Dieu.

Le troisième livre est consacré aux effets surnaturels de la grâce et de l'union surnaturelle de notre âme avec Dieu. La grâce est une lumière divine qui répand dans notre âme toutes les bénédictions du soleil divin. Elle

58. Phil., I, 6.
59. *Herrl.*, l. V, c. XIII, pp. 503 ss. (2e édition).

détruit le péché mortel. Elle dépose en nous le germe des vertus surnaturelles théologales et morales qui nous font participer à la vie de Dieu et mériter sa béatitude céleste. Elle nous apporte les sept dons du Saint-Esprit et toute la chaîne des grâces actuelles dont nous avons besoin. Elle nous fait participer aux mérites et aux satisfactions du Christ et de tous les saints. Elle triomphe enfin merveilleusement de notre faiblesse et de notre misère.

Le quatrième livre nous décrit encore quelques privilèges dont nous fait jouir la grâce : la Providence qui veille d'une façon toute spéciale sur ceux qui cherchent avant tout le royaume de Dieu, la compagnie des anges, le vrai bonheur, l'unique faveur stable (celle de Dieu), l'illumination, la liberté et le progrès véritables. Il nous donne ensuite l'exemple des anges et des saints pour nous montrer à quel point nous devons estimer en nous la grâce.

Le cinquième livre enfin nous décrit la préparation surnaturelle à la grâce par les vertus de foi, de crainte de Dieu, d'espérance et de pénitence. Il parle ensuite de l'exercice de cette vie surnaturelle dans la charité envers Dieu et envers le prochain, dans l'humilité, la chasteté, la foi. Les derniers chapitres sont consacrés au progrès et à la persévérance dans la grâce.

*
* *

On voit la synthèse doctrinale qui règne dans cet ouvrage. Elle est lumineuse, et tous les points en sont abondamment développés; les considérations ascétiques ou morales viennent sans cesse l'illustrer. On y trouvera une matière abondante et solide pour nourrir la vie

religieuse en soi-même et dans les autres. Souhaitons que ce livre fasse dans les pays de langue française autant de bien qu'il a fait en Allemagne et dans les nombreux pays qui en ont vu déjà des traductions [60].

Dom Augustin Kerkvoorde, O.S.B.

60. Nous faisons également paraître, sous peu, chez Desclée De Brouwer et Cie, Paris-Bruges, une traduction complète des *Mysterien des Christentums* de M.-J. Scheeben. On peut voir sur cet ouvrage les études que nous avons publiées dans *La Vie Spirituelle*, 1938, septembre, p. 145; 1939, février, p. 113, et mars, p. [167]. D'autres études suivront prochainement.

Divinisation du chrétien [1]

L'homme est un être borné dans ses conditions naturelles, mais doué d'une puissance infinie de désir qui le porte inlassablement à s'élever plus haut que lui-même. L'antinomie ἀνθρώπινα φρονεῖν et τὸ μέτρον ὑπερβῆναι est apparue avec le premier homme; elle ne disparaîtra qu'avec le dernier. ὕβρις = désir d'outrepasser la ligne, de se faire dieu — νέμεσις = vengeance des dieux contre le téméraire qui n'a pas connu ses limites, tout le drame de l'humanité s'inscrit entre ces deux pôles.

Le désir de devenir dieu suscita, chez les sages grecs, deux réflexions contraires. Ou ce désir est pure folie, et il faut donc le calmer : sagesse des poètes — Hésiode, Pindare, les tragiques, Antiphane —; sagesse du dieu de Delphes, dont Hérodote est le témoin; sagesse paysanne et proverbiale — « aux mortels, pensers de mortels [2] ». Ou ce désir exprime le plus profond de nous-mêmes, et il faut donc lui donner carrière, mais en le dirigeant. S'agit-il, pour devenir dieu, de laisser libre cours à tous ses appétits d'orgueil? Alors naît le tyran, lui-même esclave, esclave de son désir et de sa crainte [3]. De son

1. J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs, Contribution historique à la doctrine de la grâce*, in-8°-XVIII, 368 pp., Paris, Gabalda, 1938.

2. Voir les commentateurs sur Aristote, *Rhet.*, 1394 *b* 24, *Eth. Nic.*, X, 1177 *b* 31.

3. Sur le tyran, on n'a jamais mieux dit que les anciens, Hérod., III, 80; Soph., *Œd. R.*, 863 ss.; Thuc., I, 17, 122, 124; Xen., *Hiéron, Mém.*, IV, 6, 12; Plat., *Polit.*, 301 *c*, *Ep.*, VIII, 354 *b-c*, et surtout *Rép.*, VIII, 562 *a*-fin, IX (en entier), cf. Diès, *République* (t. I),

désir, car il n'est jamais satisfait, il ne domine jamais assez. Il aurait beau commander sur l'universalité des hommes, s'il ne reste qu'un être libre, et qui refuse de l'adorer, il n'est pas dieu. Car, comme il ne possède point la déité par nature, il n'en peut nourrir l'illusion que s'il voit autour de lui des multitudes adorantes : ce sont tous ces genoux pliés qui lui confèrent l'être divin. Qu'un seul refuse de plier le genou, voilà notre tyran redevenu un homme, et le plus faible, car il est esclave de sa crainte. Un seul geste l'obsède, qui l'empêche d'être dieu. Donnez-lui toute la terre, il ne pensera qu'à cet unique individu, qui par lui-même n'est rien, mais dont le refus témoigne, fait surgir la présence de l'Autre, de Celui qui, par nature, est le seul Dieu.

Ce n'est donc point en se livrant à son orgueil que l'homme devient dieu. Puisqu'il n'y a qu'un Dieu par essence, l'homme n'obtient d'être divinisé que s'il participe à Dieu. Cela suppose deux conditions : *a*) que Dieu se donne, *b*) qu'il y ait en l'homme quelque principe de connaturalité avec Dieu. Certaines formes de la religion grecque et les plus éminents parmi les sages[4] ont pressenti le problème : mais celui-ci n'a été résolu que par le christianisme. Car d'une part la réalité du don divin se fonde maintenant sur le témoignage irréfutable de la vie et de la mort du Fils de Dieu. Et d'autre part l'homme s'assure qu'il participe de Dieu non plus seulement en raison de quelque ressemblance analogique entre son νοῦς ou son λόγος et l'être divin, mais parce que, dans cette même nature humaine qui est la sienne et qu'il ne quitte point, l'homme reçoit un principe de vie divine qui le rend, en un sens propre et littéral, connaturel à son Dieu.

introduction, pp. LXXXIX ss., XCVIII ss., et (pour l'attitude d'Aristote), E. v. Ivánka, *Die aristotelische Politik und die städtegründungen Alexanders des Grossen*, Budapest, 1938.

4. Du moins Platon, Aristote, Plotin. Sur les difficultés du plotinisme, cf. *La Vie Spirituelle*, 1er févr. 1939, suppl., pp. [67]-[71].

Cette divinisation de l'homme n'est pas, sans doute, l'unique aspect du christianisme : mais c'en est, à coup sûr, un aspect capital. Qui considère notre doctrine sous ce jour a chance tout à la fois de l'embrasser dans son ensemble et de la pénétrer en son fond. Aussi bien est-ce un fait : l'idée de la théopoièse a été particulièrement chère aux Pères grecs. Du II[e] au VIII[e] siècle, d'Irénée à Jean Damascène, la plupart des grands docteurs de formation hellénique non seulement méditent sur ce thème, mais ils le tiennent pour le centre et le pivot de toute l'économie chrétienne. Il était donc fort légitime d'étudier la théopoièse dans son ampleur. Certes, une telle enquête comportera des lacunes : par son extension même l'objet déborde la prise. Mais il n'est pas douteux non plus qu'on ne prenne meilleure intelligence d'un phénomène en le voyant d'assez haut pour le saisir tout entier, depuis le moment où il naît jusqu'à celui où il atteint son parfait accomplissement.

La nature même de la doctrine imposait le cadre de l'ouvrage. Puisque le désir de devenir dieu est un problème foncièrement humain dont la philosophie grecque a bien pu trouver déjà l'expression naturelle la plus achevée, mais n'a pas su — et d'ailleurs ne pouvait — obtenir la solution; puisque l'annonce de l'Évangile, la vie et la mort de Jésus sont la seule vraie réponse à ce désir, mais sous un mode sublime qui, dépassant infiniment la saisie ordinaire de l'intellect humain, voulait être explicité; puisqu'enfin les Pères grecs, disciples tout à la fois des sages et de Jésus-Christ, conduisent à leur parfait τέλος les efforts de la pensée grecque grâce aux principes surnaturels que leur fournit l'Évangile, est-il une autre méthode que de suivre le cours des choses et de construire un triptyque dont le volet central sera nécessairement l'Évangile? Tel est en effet le plan de M. Gross : Analogies helléniques, données bibliques et judaïques, doctrine des Pères grecs, cette dernière partie se subdivisant elle-même selon le progrès théologique : formation

(des Pères apostoliques à Méthode d'Olympe), apogée (d'Athanase à Théodoret de Cyr), consolidation (de Cyrille d'Alexandrie à Jean Damascène)[5].

Pour être vraiment divinisé, il faut que l'homme participe de Dieu en un sens propre et littéral. Prenant appui sur le donné révélé qu'ils interprètent en fonction

5. Je signale ici quelques vétilles. — Bibliogr. Manquent (entre autres) W. Jaeger, *Aristoteles*, 1923 (qu'il eût fallu citer pp 50 ss.); Ed. Norden, *Agnostos Theos*[2], 1929 (toujours essentiel pour la gnose païenne); H. Lewy, *Sobria Ebrietas*, 1929 (sur la μέθη νηφάλιος); J. Bidez, *Vie de Porphyre*, 1913 (qu'il eût fallu citer p. 67), etc. Reitzenstein, *Hell. Myst. Rel.*, doit être cité d'après la 3e éd. (1927). — 50 l. 10 lire « système » ? — 51 l. 9 ἀνθρώπινα φρονεῖν = non « ne penser qu'à des choses humaines... », mais « n'avoir que des pensers d'humain et de mortel ». — 52, n. 4, j'approuve grandement le rejet de l'exégèse de M. de Corte. — 60, n. 3, non « les quatre dernières (Ennéades), mais « la sixième » : il y a six Ennéades = « neuvaines » ou groupes de neuf traités. — 67-68, insuffisant sur Porphyre et Proclus; 68, n. 4, par *logia* Proclus entend d'ordinaire les *Oracles Chaldaïques* (il eût fallu citer E. R. Dodds, *Proclus, The elements of Theology*, Oxford, 1933). — 130, n. 3, κατ'ἰδίαν doit être en effet homogène à κατ' εἰκόνα et καθ'ὁμοίωσιν. Mais la traduction « selon l'essence » = κατ' ἰδίαν scil. οὐσίαν (adoptée aussi par R. P. Casey, *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, 1934 : « according to the real nature »), si elle convient pour le fond, me paraît abusive, faute de parallèles. N'aurait-on pas ici le sens local (égyptien) si bien attesté dans les papyrus : « selon le lieu d'origine, selon la naissance »? (Cf. Liddell-Scott-Jones, s. v., I 5, et Moulton-Milligan. Le pneumatique est, à la lettre, un σπέρμα divin. — 148, n. 8, Θεὸς ἀναδειχθείς non « dieu assumé », mais « dieu notifié, proclamé comme tel » (*Syll.*[3], 630, 23), c'est-à-dire « dieu consacré » (*Syll.*[3], 589, 6) ou « manifesté » (ἀνάδειξις II Liddell-Scott-Jones). — 154, l'ἴδιον πνεῦμα d'Irénée me paraît être « l'esprit propre » (à l'homme), mais en relation avec l'Esprit divin, cf. *Id. rel. d. Grecs*, pp. 196-220. — 158, l. 18 « (Irénée), repoussant le concept gnostique de la ὁμοίωσις comme d'une semence divine qui, formant l'essence du pneumatique... » ne correspond pas à l'exposé de 130-131. L'ὁμοίωσις caractérise le psychique, non le pneumatique, lequel reçoit en plus un σπέρμα divin. — 193, l. 13 « l'homme ornement du monde » (κόσμου κόσμος) se retrouve dans l'hermétisme, *Corp. Herm.* IV 2 κόσμον

de la pensée hellénique, les Pères vont donc montrer *a*) que le premier Adam avait reçu un principe de vie divine, *b*) que le premier Adam ayant été dépossédé de ce principe par la chute originelle, le second Adam l'a restitué à l'humanité tout entière du seul fait de l'Incarnation.

Le premier point donne lieu à une exégèse fort curieuse de *Gen.* 1, 26 καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν (cf. 27 καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν). Il n'est pas douteux que, dans ce texte, εἰκών et ὁμοίωσις ont le même sens. Mais les Pères vont en général distinguer entre les deux termes, sans les distinguer toujours de la même façon. Or ces précisions sont intéressantes en ce qu'elles font progresser des notions déjà fort élaborées soit par la philosophie grecque (ὁμοίωσις), soit par la gnose philonienne et hermétique (εἰκών), et qu'on mesure donc ici, en un sujet bien délimité, comment la théologie a su nourrir et développer des concepts enfantés par la seule raison, avant la Révélation (du moins ὁμοίωσις) et indépendamment de celle-ci.

Marquons donc ce développement. Mais auparavant, comme la notion d'εἰκών telle qu'elle apparaît dans l'hermétisme n'a été jusqu'ici l'objet d'aucune enquête, il n'est pas inutile d'en offrir l'analyse.

Εἰκών, « image », dit nécessairement un modèle : le modèle est toujours le Premier Dieu. Mais ce Premier

δὲ θείου σώματος (= le monde) κατέπεμψε τὸν ἄνθρωπον ζῴου ἀθανάτου ζῷον θνητόν, *Asclep.* 10 *quod totum* (le monde) *suscipiens homo... efficit ut sit ipse et mundus uterque ornamento sibi*; *ut ex hac hominis divina conpositione mundus* (*graece rectius* κόσμος) *dictus esse videatur.* — 212, l. 15 υἱοποιῶν, non pas ici en « adoptant », mais « en la faisant fille (de Dieu) » : ce n'est pas le Logos apparemment, mais le Père qui nous adopte. — 222, l. 27 μετέδωκε « les a partagés » (scil. le νοῦς et le λόγος) est équivoque : plutôt « il en a fait part ». — Un index analytique eût été bien utile.

Dieu peut être modèle direct ou indirect. Il est modèle direct : *a*) de l'Anthrôpos ou Premier Homme céleste dans le mythe du *Poimandrès* (*C. H.* I 12); *b*) du monde dit second Dieu (*C. H.* V 2; VIII 2 δεύτερος δὲ (Θεὸς) ὁ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ (τ. Θεοῦ), XII 15, *Ascl.*, 10, 31) ou de la nature (I, 31 (Θεὸς) οὗ πᾶσα φύσις εἰκὼν ἔφυ); *c*) de l'Aiôn (XI 15 εἰκὼν τοῦ Θεοῦ ὁ αἰών); *d*) du λόγος (XII 14 ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ Θεοῦ); *e*) enfin, en un certain sens, de tout ce qui est créé (XI 21 fin οὐδὲν γάρ ἐστιν ὃ οὐκ ἔστιν εἰκόνι : « rien n'existe que Dieu ne soit pas par son image »). — L'homme est dit seconde image de Dieu (à côté du monde) *Ascl.* 10, sans qu'on puisse décider s'il l'est directement ou au second degré, comme image du monde. — Le sens de *C. H.* XVI titre (ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος) est douteux. — Les Empereurs sont dits κατ' εἰκόνα (du Roi Suprême) XVIII 8, mais dans un morceau plus rhétorique que philosophique.

Dieu est le modèle indirect de l'homme par l'intermédiaire soit du monde (VIII 5 κατ' εἰκόνα τοῦ κόσμου), soit de l'Aiôn, du monde et du soleil (XI 15) : en ce dernier cas, l'Aiôn est image au premier degré, le monde au second, le soleil au troisième, l'homme au quatrième. Par ailleurs l'extrait hermétique Lact. *div. inst.* II 10, 14, dit l'homme fait par Dieu à son image.

En somme, les seuls textes importants sont I 12 et XII 14, parce qu'il s'agit là, entre Dieu et l'homme, d'un lien réel. Dans le *Poimandrès* en effet, l'Anthrôpos est « enfanté » par le Premier Dieu ou Premier Noûs; il est entièrement à l'image de ce Père, et donc, comme celui-ci, mâle-et-femelle, Vie et Lumière. Or c'est du mariage d'Anthrôpos et de Physis que sont issus les sept premiers « hommes », eux aussi mâles-et-femelles, lesquels, une fois divisés, produisent les hommes actuels. Dès lors, cet homme actuel est double : s'il tient de Physis un corps matériel, il tient aussi de Dieu, par l'intermédiaire de l'Anthrôpos, l'essence divine (Vie et Lumière I 21), la partie essentielle de son être est « image » de Dieu, et

cette partie peut donc, dans la remontée après la mort, devenir une des Puissances de Dieu, entrer en Dieu (I 26), et par suite, en un sens propre et littéral, « devenir Dieu », θεωθῆναι (I 26 : θεωθῆναι est naturellement à garder, malgré Scott). — XII 14 (logos humain = Noûs et image de Dieu) doit s'expliquer par référence à XII 8-9, d'où il ressort que Noûs divin et noûs humain ne font qu'une seule unité puisqu'ils sont des intelligibles, c'est-à-dire des incorporels, et qu'il n'y a donc point entre eux de distance : de là vient que le noûs humain, étant l'âme de Dieu, peut commander sur toutes choses et en particulier sur l'Heimarménè.

Ces deux textes (I 12 et XII 14) font donc état d'une participation réelle de Dieu. La différence tient en ce que, dans le premier cas, la participation se fonde sur une anthropogonie — entre Dieu et l'homme actuel il y a l'Anthrôpos fils de Dieu, puis les sept hommes issus d'Anthrôpos et de Physis —, dans le second, elle semble plus immédiate, le νοῦς humain est, sans intermédiaire, une parcelle du Noûs ou de l'Ame de Dieu. Ici et là on aboutit à un panthéisme explicite : dans le *Poimandrès* l'homme (c'est-à-dire le νοῦς humain) devient, après l'ἀνοδος, puissance de Dieu, se fond en Dieu ; dans le *C.H.* XII, il est, dès ici-bas, partie de Dieu, dès lors maître de l'Heimarménè (ses actes sont indifférents, XII 7).

On voit donc que la notion d'εἰκών joue déjà un grand rôle dans l'hermétisme[6] et qu'elle y comporte des sens assez divers, depuis la simple ressemblance analogique (micro-, macrocosme) jusqu'à la communauté d'essence en vertu d'une participation réelle.

Ces spéculations hermétiques ont-elles influé sur la

6. A la différence de celle d'ὁμοίωσις. Le mot même manque dans le *C. H.*, comme celui de *similitudo* dans l'*Asclepius*. Notons seulement I 26 : l'homme remonté à l'Ogdoade est ὁμοιωθεὶς τοῖς συνοῦσιν, c'est-à-dire aux Êtres vrais (τοῖς οὖσι au sens absolu 128, 16 Scott, où <ἐκεῖ> est à rejeter.)

pensée des Pères? Il est naturel, tout d'abord, qu'on découvre çà et là quelques similitudes d'expression. Ainsi l'homme « image d'une image »[7] qui apparaît chez Irénée (Gross 146-147), Clément d'Alexandrie (161), Athanase (202), fait songer à *C.H.* XI 15 τοίνυν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ ὁ αἰών, τοῦ δὲ αἰῶνος ὁ κόσμος, τοῦ δὲ κόσμου ὁ ἥλιος, τοῦ δὲ ἡλίου ὁ ἄνθρωπος. Mais qu'en est-il au fond? La différence éclate en ce qui regarde Irénée : pour celui-ci, l' « image de l'image », c'est l'homme *corporel* en tant qu'il est l'image du Fils *incarné*, lui-même image par excellence de Dieu. Le cas de Clément et d'Anathase est moins clair. Ici en effet, l' « image de l'image » n'est plus l'homme *corporel* image du Logos *incarné*, mais le νοῦς humain image du Logos divin. Comme le marque M. Gross (161, n. 3, 202, n. 1), cette doctrine rappelle davantage Philon, selon lequel « le κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος est identifié avec le Logos » (90, n. 1) : or il y a des rapports certains entre le Premier Homme générique ou céleste de Philon et l'Anthrôpos hermétique. Mais quelles que soient ces relations entre l'hermétisme et Clément surtout, un discord essentiel apparaît en ceci que l'hermétisme aboutit d'une part à un véritable panthéisme et qu'il fonde d'autre part la divinisation de l'homme (en tant que λόγος-νοῦς) sur la seule participation de nature, sans que cette participation implique, du côté de l'homme, une conversion *morale* (voir surtout *C.H.* XII).

On peut résumer en ces termes l'évolution patristique des notions d'εἰκών et d'ὁμοίωσις. Bien qu'issus de traditions différentes, la philosophie grecque ayant médité surtout sur l'ὁμοίωσις, la gnose païenne sur l'εἰκών, les deux vocables n'en signifiaient pas moins une même réalité :

7. Déjà chez Philon, cf. Gross, 89-90. Il y aurait lieu de comparer l'εἰκών philonien (cf. H. Willms, Εἰκών, 1re partie : *Philo von Alexandria*, Munster, 1935), à l'εἰκών hermétique. Sur l'exégèse philonienne de la création de l'homme (cf. déjà *Id. rel. d. Gr.*, pp. 212-218).

la ressemblance qui existe entre le λόγος-νοῦς humain et le Noûs divin. Cette ressemblance était fondée sur un processus d'origine — quelle que fût d'ailleurs la forme, variable selon les systèmes, de ce processus — et elle légitimait, après la mort, un retour de l'homme (essentiel) à Dieu ou, pour mieux dire, une fusion entre l'homme (essentiel) et Dieu. Or, voici qu'un texte scripturaire (*Gen.*, 1, 26) offrait les deux termes réunis : dès lors, puisqu'on leur supposait, a priori, un sens divers [8], il fallait bien préciser cette diversité. D'une façon générale, les Pères entendront par εἰκών la ressemblance analogique entre le λόγος-νοῦς humain et le Logos-Noûs divin, par ὁμοίωσις une similitude plus parfaite que cette ressemblance originelle, un état de perfection dû à l'effort que soutient l'homme pour imiter Dieu en vertu du principe formellement divin déposé en lui par la grâce : ainsi, avec des variantes, Clément d'Alexandrie (Gross, 161-162), Origène (177), Athanase (202) [9], Grégoire de Nysse (221-222), Grégoire de Nazianze (247), Jean Chrysostome (256), Théodore de Mopsueste (264 ss.), Théodoret de Cyr (273-274), Cyrille d'Alexandrie (280-281, 290, 292), Maxime le Confesseur (320 et n. 5), Jean Damascène (329). Par suite l'εἰκών se révèle comme inamissible, l'homme ne l'a point perdu par la chute. Au contraire, il a perdu cette ressemblance supérieure que lui conférait la grâce, et il ne la peut recouvrer que si celle-ci lui est rendue par le même Logos qui l'avait une première fois

8. Non pas, semble-t-il, Tatien pour qui « l'image et la ressemblance de Dieu » désigne l'Esprit divin donné aux premiers hommes en plus de leurs âmes, Gross 136 et n. 6. Pour Irénée, cf. *supra*, p. 97.

9. Plus tard, Athanase abandonnera son premier point de vue pour faire de l'εἰκών = ὁμοίωσις la seule ressemblance par la grâce, Gross, 204-205, 207, 214. Pour Méthode d'Olympe (193), l'ὁμοίωσις serait l'incorruptibilité.

donnée : on devine du même coup le rôle capital que va jouer l'Incarnation dans l'économie du salut.

Cette restauration de l'ὁμοίωσις est *génériquement* accomplie dès là que le Verbe prend chair humaine, qu'il s'incarne : c'est la théorie *physique* de la divinisation, esquissée par Irénée (150-152), développée par Méthode (195-196), et qui devient, avec Athanase (206-210), Grégoire de Nysse (228-231), et leurs continuateurs Cyrille d'Alexandrie (282-284) et Jean Damascène (333-335), la clé de voûte du système théologique[10].

Maintenant, il va de soi que ce salut générique resterait sans effet si chaque individu ne s'en appropriait la vertu à lui-même : baptême, foi et charité sont le complément indispensable de la théorie physique de la divinisation. Sur ce point, tous les Pères sont évidemment d'accord, et c'est cet élément *moral* qui distingue par excellence la théopoièse chrétienne du salut gnostique. Encore est-il que quelques Pères, inclinant à la gnose, tiendront à mettre au-dessus de tout une sorte de connaissance intuitive et suréminente, et il faut avouer que tels propos d'Origène touchant la πίστις ἄλογος καὶ ἰδιωτική[11] ou ces *simpliciores* qui « ne savent rien que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié »[12] font une étrange impression.

Paris.

A.-J. Festugière.

10. Sur le réalisme métaphysique impliqué par cette doctrine, cf. en particulier Gross, 284, n. 2 (Cyrille d'Alexandrie), 333-334 (Jean Damascène).

11. Cité Gross, 180, n. 2.

12. Cité *ibid.*, 179. Cf. I Cor., II, 2. Pour un essai de Maxime le Confesseur en vue d'harmoniser la théorie physique de la divinisation avec la doctrine du salut par la mort du Christ, cf. Gross 321-322.

Les origines de l'École flamande

L'École bénédictine

(*Suite*)[1]

2) Efflorescence de la sainteté

Le *second indice* du souffle de ferveur religieuse qui passe alors sur le pays, c'est la *nouvelle efflorescence de la sainteté.*

Quand on consulte les annales de la sainteté aux Pays-Bas, il est facile de constater qu'au moyen âge il y a eu deux périodes qui ont été particulièrement fécondes en saints personnages. La première va de l'année 640 environ à 740. La seconde commence vers la fin du XI^e^ siècle, se poursuit pendant presque tout le XII^e^, et arrive à son apogée dans la première moitié du XIII^e^.

Il y a là une intervention toute spéciale de la Providence, qui multiplie les saints aux époques qui en ont le plus besoin. Au VII^e^ siècle il s'agissait de gagner à la foi chrétienne les populations païennes de nos régions. A la fin du XI^e^, c'était une œuvre non moins urgente et difficile qui s'imposait : celle de la réforme et de la régénération de l'Église. Ni l'une ni l'autre n'auraient pu s'accomplir sans le rayonnement de la sainteté.

1. Cf. *La Vie Spirituelle*, t. I, mars 1937, Suppl., pp. [129]-[147], et t. LIX, avril 1939, Suppl., pp. [23]-[39].

Dans l'histoire du renouveau monastique, nous avions constaté un certain arrêt à partir du milieu du XII^e^ siècle, surtout aux environs de l'année 1180. Le même phénomène se produit dans l'histoire de la sainteté à cette époque. A mesure que le XII^e^ siècle approche de sa fin, on note un certain fléchissement : le nombre des saints personnages diminue. Sans doute faut-il y voir une conséquence de la diminution de la ferveur dans les milieux monastiques. Les principaux foyers de la perfection religieuse se trouvant atteints, nécessairement tout le corps de l'Église s'en ressent.

Il serait intéressant d'étudier dans la littérature hagiographique de cette période, la conception que l'on se faisait alors de la sainteté. Mais rien n'a été fait jusqu'ici dans ce sens.

3) Enthousiasme suscité par la première croisade

L'enthousiasme suscité par la première croisade est suffisamment connu pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Le nom de l'ancien margrave d'Anvers et duc de Basse-Lotharingie, Godefroy de Bouillon, est assez éloquent par lui-même[2]. Je me contenterai de rappeler ici l'appréciation qu'en a portée M. Pirenne dans son *Histoire de Belgique* : « Rien ne met plus clairement en lumière l'évolution religieuse et politique qui s'était accomplie dans la Belgique, que sa participation enthousiaste à la croisade. Ce grand événement qui répond si complètement aux idées morales et à la situation sociale et politique du XI^e^ siècle, y trouva peut-être son expression la plus pure. Le croisé lotharingien apparaît comme le croisé par excellence, et ce n'est pas sans raison, que, dans l'imagination populaire, Godefroy de Bouillon est resté le type le plus accompli du serviteur du Christ.

« Tandis qu'en France la croisade fut, jusqu'à un certain point, une entreprise nationale, tandis que les Normands

2. La marche d'Anvers, qui lui échut en héritage en 1076, comprenait, outre la province de ce nom, à peu près tout le Brabant hollandais. La Basse-Lotharingie, dont il devint duc en 1087, correspond, en gros, à la Hollande et à la Belgique.

et les Provençaux ne prirent pas la croix sans une arrière-pensée de butin et de conquêtes, les pèlerins du Brabant, du Hainaut, de la Flandre et de la Hollande n'eurent en vue que la libération du tombeau de Jésus. N'obéissant qu'à l'idéal chrétien et chevaleresque, ils furent vraiment et complètement les soldats de la foi[3]. »

Je n'oserais prendre à mon compte toutes les affirmations de l'historien belge. Mais ce qui est incontestable, c'est que les croisades, la première et la cinquième surtout, ont suscité aux Pays-Bas un enthousiasme où la religion avait certainement une très large part. Il est permis d'y voir une des manifestations les plus éclatantes de la ferveur religieuse qui régnait alors dans le pays.

4) Le succès des Cathares

Il pourrait paraître étrange que l'on apporte en preuve de l'effervescence religieuse qui régnait alors, le succès d'une secte qui a fait tant de ravages dans l'Église. Et pourtant, rien de plus juste.

Le catharisme se présente comme une doctrine de perfection. Il porte cette prétention jusque dans son nom ; les Cathares (*katharoi*) sont les purs, les parfaits, et ils avaient, en effet, la réputation d'être très austères.

Les Cathares font leur apparition dans l'Europe occidentale aux environs de l'an 1000. Ils viennent probablement de l'Orient, de Bulgarie où le manichéisme s'était maintenu; de là, le nom de Bougres qui leur fut donné en France.

Aux Pays-Bas ils ont dû être particulièrement nombreux et redoutés. Ils sont les hérétiques par excellence du moyen âge, si bien que leur nom est devenu, dans la langue du pays, synonyme d'hérétique tout court. Hérétique, en flamand se dit *ketter*, cathare.

On les voit pousser une première pointe dans nos contrées vers l'an 1025. Il s'agissait de Cathares venus d'Italie. Mais le mouvement fut vite enrayé. Dans les dernières années du XII[e] siècle, ils semblent s'être propagés

3. Pirenne, *Histoire de Belgique*, I[5], 1929, pp. 101-102.

surtout dans le diocèse de Thérouanne et dans le comté de Flandre. Puis, peu après, éclate en Zélande et dans le diocèse d'Utrecht, l'hérésie de Tanchelm, qui réussit à entraîner, à sa suite, des foules nombreuses. Il est arrêté en 1112, et meurt trois ans plus tard, mais la secte subsiste. Saint Norbert est obligé de la combattre à Anvers en 1124.

On les mentionne encore à Liége en 1135, 1145, dans le diocèse d'Arras (1153), en Flandre (1162), puis de nouveau dans les années 1182-1185.

Un tel succès n'eût guère été possible si les Cathares n'avaient pu spéculer sur les aspirations de la foule vers une perfection religieuse, dont, malheureusement, on ne trouvait alors que trop peu d'exemples dans le clergé des paroisses. N'oublions pas que nous sommes à l'époque où la simonie et le nicolaïtisme avaient presque tout envahi dans l'Église.

Peut-être aussi les tendances qui se faisaient jour dans la morale cathare répondaient-elles à une nouvelle orientation, qui commençait dès lors à se dessiner dans la piété du moyen âge, mais qui ne développera toutes ses conséquences qu'à la fin du XIV^e^ siècle dans la « moderna devotio ».

Le mouvement cathare nous apparaît ainsi comme l'indice, non seulement de la ferveur religieuse de l'époque, mais aussi de l'évolution qui va s'accomplir dans la spiritualité chrétienne. C'est à ce dernier point de vue que nous allons le considérer pendant quelques instants ; cela nous préparera à mieux saisir les nuances particulières de la doctrine spirituelle du XII^e^ siècle.

Celle-ci, quand on la compare à la spiritualité des âges précédents, se caractérise par quelque chose de plus personnel, de plus humain, et déjà de plus individualiste dans la piété. Ces traits, nous allons les retrouver dans le mouvement cathare, mais portés à leur paroxysme. Le catharisme n'est autre chose, en effet, que l'expression hétérodoxe d'une tendance à laquelle saint Anselme, saint Bernard et tant d'autres ont su donner une orientation parfaitement catholique, comme la Renaissance païenne ne sera autre chose, plus tard, que la déviation d'un esprit qui trouva son expression orthodoxe dans l'humanisme chrétien.

Ce disant, je n'entends nullement nier les attaches du catharisme avec le vieux manichéisme oriental. Je crois, au

contraire, que c'est à ce levain de manichéisme qu'il faut attribuer précisément les déviations que les Cathares ont fait subir à une tendance qui, en soi, n'avait rien d'hétérodoxe.

On ne saurait mieux étudier les tendances du catharisme que dans les actes du synode d'Arras de l'année 1025, qui sont à la fois le document le plus ancien et le plus complet que nous possédions sur la doctrine des Cathares aux Pays-Bas [4].

Un groupe cathare, venu d'Italie, s'était répandu dans le diocèse de Liége, où il avait commencé à faire des adeptes. De là ils avaient cherché à pénétrer dans les diocèses de Cambrai et d'Arras, qui étaient alors gouvernés par l'évêque Gérard de Florennes. Mais celui-ci les fit arrêter et comparaître devant le synode; ils ne tardèrent pas à abjurer leurs erreurs.

Voici comment ils résumaient eux-mêmes leur doctrine : « L'idéal de la vie chrétienne, tel qu'il est décrit dans les *évangiles* et les *épîtres des apôtres*, consiste pour nous en ceci : renoncer au monde, dompter les convoitises de la chair, vivre du travail des mains, ne faire de mal à personne, faire la charité à ceux qui sont animés du même esprit et mènent la même vie que nous. Si l'on observe ces choses, nul besoin de baptême, ni d'aucun autre sacrement; si on ne les observe pas, le baptême ne sert de rien pour le salut » (col. 1272 B).

Remarquons tout d'abord que les Cathares s'appuient uniquement sur le Nouveau Testament : ils ne reconnaissent que l'enseignement de l'*évangile* et des *apôtres*, qu'ils prétendent pratiquer dans toute sa pureté : « Nullamque praeter hanc scripturam se recipere, sed hanc verbo et opere tenere » (col. 1271 C). C'est la même préoccupation qui se traduira dans ces discussions interminables sur la vie vraiment *apostolique*, sur l'idéal *évangélique*, sur la pauvreté

4. On trouvera le texte soit dans P. Frédéricq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, Gand, 1889, t. I, pp. 4 ss., soit dans Migne, *P. L.*, t. 142, col. 1270-1312. Les références qui vont suivre se rapportent à l'édition de Migne. — Sur les Cathares aux Pays-Bas on peut voir également un texte intéressant de Clarembaud d'Arras, peu après 1153 (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1928, p. 283).

évangélique surtout, qui vont remplir tout le XII^e^ et le XIII^e^ siècle, et même une bonne partie du XIV^e^.

Ce Nouveau Testament, dont ils voudraient faire la norme unique de la morale et du dogme, ils veulent le mettre directement entre les mains de tous. Jusque-là les fidèles avaient reçu l'Évangile des mains de l'Église, qui le leur enseignait par l'intermédiaire de ses prêtres. Désormais les simples laïques, ceux du moins qui sont capables de lire et peuvent se payer le luxe d'un manuscrit, désirent connaître par eux-mêmes le texte de la Bible. De là ces traductions en langue vulgaire qui commencent à se multiplier au XII^e^ siècle et qui ont préparé la voie à l'éclosion de la littérature mystique en langue flamande au siècle suivant.

Les Cathares se sont fait les plus ardents propagateurs de ces traductions : ce qui n'a pas peu contribué à rendre suspects aux yeux d'un grand nombre tous les livres spirituels écrits en langue vulgaire. Certains prêtres y voyaient en outre une atteinte à leur prestige et à ce qu'ils croyaient être un privilège. Quand Lambert le Bègue († 1177) traduisit en wallon les *Actes des Apôtres* et la *Vie de sainte Agnès*, il fut aussitôt soupçonné d'hérésie. L'Église ne fut jamais opposée à ces traductions, pas plus qu'à la diffusion des livres de dévotion en langue vulgaire : elle se contenta d'en surveiller la publication. A ses yeux la lecture de la Bible n'était, du reste, que simple conseil et moyen secondaire de salut; les Cathares en firent un devoir.

La même différence s'affirme au sujet de la mise en pratique de l'idéal évangélique. L'Église reconnaît, elle aussi, le renoncement au monde, la pauvreté volontaire et la chasteté comme moyens de perfection. Mais pour elle ce ne sont que des conseils. Pour les Cathares, au contraire, les « conseils évangéliques » sont une condition *sine qua non* de salut. A les en croire, ceux-là seuls arrivent à se sauver qui, quittant leur famille, embrassent la chasteté, la pauvreté évangélique et l'abstinence perpétuelle.

De fait, ceux d'entre eux qui avaient reçu l'initiation complète menaient une vie d'une austérité parfois effrayante, qui contrastait avec les mœurs déréglées et l'avarice d'un trop grand nombre de prêtres et par laquelle ils séduisaient le peuple. On les appelait les *Parfaits* ou encore *bons hommes* (*boni homines*), *bonnes femmes* (*bonae mulieres*).

Les autres, appelés *croyants*, étaient de simples aspirants; d'ordinaire, ils ne se faisaient recevoir définitivement dans la secte que sur leur lit de mort, pour échapper aux dures obligations qu'entraînait avec elle l'initiation cathare; en attendant, ils étaient exclus du nombre des vrais fidèles, car les gens mariés n'appartenaient pas au royaume : « Dicebant... coniugatos nequaquam ad regnum pertinere » (col. 1270 B).

Il est difficile de dire si, dès cette époque, aux Pays-Bas, les Parfaits vivaient en communauté, comme on le constate plus tard pour les Cathares du Midi de la France. Dans la lettre par laquelle l'évêque Gérard de Cambrai donne communication à son collègue de Liége des actes du synode d'Arras, en 1025, il y a un mot qui le donnerait à entendre : « Nam quosdam, ut ipse scitis, huiusmodi homines in finibus vestris *cohabitasse*, sicut veris indiciis comprobavimus, retulimus charitati vestrae » (col. 1269 B).

Il est donc permis de croire que, dès le XI[e] siècle, il y a eu, au diocèse de Liége, des communautés de Parfaits et de Parfaites, analogues aux groupements de *conversi* et de *conversae* que nous avons rencontrés à la même époque. Les uns et les autres s'inspiraient du désir de mener la vie parfaite en imitant la *vita communis* de la première communauté chrétienne de Jérusalem au temps des apôtres.

La façon dont les Cathares conçoivent la perfection n'est pas moins révélatrice, à sa manière, des tendances de l'époque.

La spiritualité antique, toute imprégnée d'augustinisme, avait toujours mis l'accent sur la grâce dans l'œuvre de la sanctification : la part de l'homme se trouvait reléguée au second plan. Dans la doctrine des sacrements on insistait surtout sur le rite extérieur, efficace par lui-même, de par la volonté du Christ, indépendamment de l'homme. Dans la vie et la mort du Christ on voyait avant tout le sacrifice rédempteur offert au Père par le Fils. On aimait à rappeler que l'homme n'était pas un être isolé, mais qu'il faisait partie d'un grand corps, dont il dépendait par la communion des saints.

A partir de la fin du XI[e] siècle, on commence à accorder plus d'attention à la part de l'homme, à l'élément personnel et subjectif dans la sanctification. On ne se contente

plus d'accepter d'une façon plus ou moins passive les données de la Révélation et de la Tradition; la raison humaine réclame son droit à s'exercer ; la scolastique va naître. Quand il s'agit des sacrements, on donne plus d'importance aux dispositions subjectives de celui qui les reçoit.

L'aspect théocentrique sous lequel on avait jusque-là conçu l'œuvre du Christ fait place à une conception plus humaine. Avec saint Anselme, le père de la scolastique, la théologie de la Rédemption s'engage en des voies nouvelles, plus rationnelles[5]. Abélard et son école insistent beaucoup plus sur l'aspect psychologique de la Rédemption que sur sa portée objective; au lieu de nous valoir par elle-même notre pardon devant Dieu, la mort du Christ est considérée avant tout comme une provocation à l'amour, et c'est de là qu'à leurs yeux elle tire son efficacité[6]. Tout en maintenant avec force la valeur objective de l'œuvre rédemptrice, saint Bernard n'en est pas moins amené en pratique à appuyer principalement sur sa valeur d'exemple et sur le devoir d'imiter le Christ.

Toutes ces tendances se retrouvent déjà chez les Cathares du XI[e] siècle, mais déformées par leurs théories hérétiques. Ce qui, chez les représentants catholiques du mouvement, était question de simple nuance, importance plus ou moins grande accordée à tel ou tel aspect du dogme, devient chez eux élément essentiel et exclusif.

5. Le *Cur Deus homo* fut achevé en 1098. La méditation XI *De redemptione humana*, qui n'en est qu'un résumé et une reprise dans le style affectif, date de 1099. Saint Anselme insiste sur l'impuissance de l'homme coupable à obtenir le pardon de Dieu : seul un homme-Dieu est capable de fournir à Dieu une satisfaction adéquate pour le crime de lèse-majesté divine qu'est le péché. Anselme maintient cependant la portée objective de la Rédemption.

6. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption chez Abélard* (*Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, XII, 1932, pp. 355-388) : Rompant avec la tradition ancienne qui attribue à la Rédemption « une portée objective et théocentrique, antérieure et supérieure à l'assimilation que nous pouvons en faire pour nos sentiments personnels », Abélard « ramène la Rédemption au niveau de la simple psychologie. Au lieu que la croix du Christ soit un mystère dont il faudrait demander le sens aux lois suprêmes de la sainteté divine, toute sa raison d'être et son efficacité s'épuisent en nous ».

C'est ainsi qu'ils ne se contentent pas d'attirer l'attention sur la part de l'homme dans l'œuvre du salut; ils n'y voient que cela. Pour eux la grâce n'existe pas (col. 1309-1310).

De même en ce qui concerne les sacrements, il n'y a que les dispositions personnelles du sujet qui comptent : le baptême n'y ajoute rien et ne peut rien y changer. Il n'y a dans les sacrements aucune vertu secrète, agissant par elle-même (col. 1272 B). L'Eucharistie ne contient pas réellement le corps et le sang du Sauveur (col. 1278); le sacrement de pénitence ne produit aucun effet (col. 1296 C); dans l'usage des saintes huiles il ne faut chercher aucune efficacité salutaire (col. 1289); les prêtres n'ont aucun pouvoir sanctificateur (col. 1292 A).

A plus forte raison n'accordent-ils aucune efficacité aux sacramentaux : une prière adressée à Dieu dans une église consacrée n'obtient pas plus d'effet que si elle est faite en un lieu profane (col. 1284 C, 1286 C). Aussi ne veulent-ils ni temple, ni autel, ni encens, ni cloches, ni statues, ni images de saints, ni cérémonies, ni chants liturgiques (col. 1287-1291). Pas de cimetière consacré, non plus, ni de sépulture ecclésiastique : cela ne sert qu'à l'avarice des prêtres (col. 1295-1296). Enfin, pas de vénération de la croix. Tout le culte catholique se trouve ainsi dépouillé de son caractère sacré.

A leurs yeux la vie et la mort du Christ ne possèdent par elles-mêmes aucune efficacité rédemptrice; elles n'ont, en tout et pour tout, qu'une valeur d'exemple. Il s'agit seulement d'imiter les actions du Sauveur aussi littéralement que possible. C'est ainsi qu'ils attachent une grande importance au lavement des pieds (col. 1278 A). Ce littéralisme se retrouvera chez un saint François d'Assise, mais sans les exagérations doctrinales et pratiques des Cathares.

La spiritualité qui va se développer au cours du XII[e] siècle met volontiers l'accent sur le côté humain du Christ : sur ses souffrances, ses faiblesses, ses humiliations. Les Cathares, eux, allaient jusqu'à nier la divinité du Christ. Ce point de doctrine ne leur est pas attribué explicitement par les actes du synode d'Arras, ni par aucun document concernant les Pays-Bas[7]. Mais comme tous les Cathares

7. Voyez, par exemple, la lettre dans laquelle les chanoines de

postérieurs, à quelque secte qu'ils appartiennent, enseignaient que le Christ n'est pas Dieu, on peut présumer que ceux des Pays-Bas, au XI[e] siècle, s'ils ne suivaient pas absolument la même doctrine, s'en rapprochaient plus ou moins.

Le *fides quaerens intellectum* de saint Anselme devient chez eux un rationalisme farouche. Ils admettent la révélation, mais n'en retiennent que ce que la raison peut comprendre. Ils rejettent tout ce qui est mystère, comme ils écartent toute opération invisible de Dieu dans les sacrements.

Un dernier trait apparente les Cathares à la nouvelle orientation de la spiritualité chrétienne. Celle-ci va prendre peu à peu quelque chose de plus personnel, voire déjà de plus individualiste; insensiblement elle tend à se détacher de la piété officielle et collective de l'Église, c'est-à-dire de la liturgie. La religion cathare, elle, est *purement* personnelle ; il faudrait même ajouter : purement intérieure (col. 1277 D). Entre l'âme et Dieu ils ne veulent aucun intermédiaire. Ils prétendent se sanctifier tout seuls, indépendamment de l'Église, de sa hiérarchie, de ses sacrements, de sa prière. Ils ne croient pas que la foi de l'Église, ses mérites, son intention puissent suppléer à l'absence de dispositions intérieures chez l'enfant qu'on présente au baptême, et qui n'a pas encore l'usage de la raison (col. 1277 D). Ils rejettent le dogme de la communion des saints et n'admettent ni purgatoire (col. 1299 B), ni intercession des saints (col. 1301 C).

Il faut lire dans les actes du synode d'Arras de l'année 1025 l'énumération des principaux chefs d'accusation portés contre eux, avec l'exposé de la doctrine traditionnelle que leur oppose l'évêque Gérard de Florennes. On y saisit sur le vif le heurt violent des deux conceptions de la religion chrétienne, celle des Cathares et celle de la spiritualité antique et c'est sans doute pour cela qu'à cette date reculée (1025) les Cathares obtinrent tout d'abord si peu de succès. Les temps n'étaient pas mûrs. La mentalité antique était encore trop profondément ancrée dans les esprits.

Liége dénoncent au Pape Lucius II (1144-1145) les erreurs des Cathares de leur diocèse (*P. L.*, t. 179, col. 937-938); on ne leur reproche pas de nier la divinité du Sauveur.

Mais, d'autre part, on ne saurait nier la parenté secrète qui rapproche le catharisme du mouvement spirituel qui s'inaugure dans la seconde moitié du XI^e siècle. Pour expliquer cette similitude de tendances et même d'institutions, nul n'est besoin de supposer que le mouvement catholique, celui des Béguines, par exemple, se serait inspiré du catharisme. Tous deux sont tributaires d'un courant plus large, qui se manifeste aussi dans le domaine de la théologie.

Le succès des Cathares depuis la fin du XI^e siècle atteste précisément le changement qui est en train de s'opérer dans la mentalité religieuse. Il prouve que la nouvelle orientation de la spiritualité médiévale, incarnée en saint Bernard et saint François d'Assise, n'est pas due à l'influence de ces deux génies religieux, mais qu'elle leur est antérieure et remonte à des causes plus profondes et plus générales. Ils ont accéléré et intensifié le mouvement : ils y ont ajouté certaines nuances, en lui donnant quelque chose de plus affectif; mais ils ne l'ont pas créé.

5) L'essor de la littérature religieuse

Comme dernier indice du développement que prend alors aux Pays-Bas le mouvement spirituel, nous avons signalé l'essor de la litérature religieuse : et on pourrait ajouter celui de l'art religieux.

Durant la période antérieure, dès le VIII^e-IX^e siècle, les lettres avaient jeté un certain éclat dans nos régions. Les écoles d'Utrecht et de Saint-Amand, et plus tard celles de la ville et du pays de Liége, avaient connu des jours prospères. Pourtant, on ne peut pas dire que la production littéraire ait été abondante, sauf dans le domaine de l'hagiographie.

L'efflorescence de la sainteté à l'époque de l'évangélisation a donné naissance à un grand nombre de vies de saints. Il semble même que, de bonne heure, on ait recouru à la langue vulgaire pour les mettre à la portée des laïques. C'est ainsi qu'il y a des traces de vies de saints en langue franque. Il a dû y avoir quelques autobiographies. La vie de sainte Aldegonde, par exemple, est basée sur un recueil de visions, qui paraît bien avoir été rédigé ou dicté par la sainte elle-même, et vraisemblablement en langue franque.

Saint Anschaire, qui était originaire de la Flandre, avait pareillement mis par écrit les visions et les songes dont sa vie avait été remplie. Il ne nous en reste que les fragments recueillis par son biographe. On voit par là que la littérature des visions est fort ancienne aux Pays-Bas.

Du même saint il faut mentionner en passant un autre genre de composition, très caractéristique. Je veux parler des oraisons, inspirées par le psautier, et dans lesquelles il avait exprimé la moelle spirituelle de chaque psaume. On en trouve des exemples avant lui. Un des derniers représentants de ce genre de littérature, qui nous montre la piété individuelle si étroitement associée à la prière liturgique, est saint Wolbodon. Successivement écolâtre d'Utrecht et évêque de Liége (1017-1021), il composa, lui aussi, une série d'oraisons sur le psautier, qui furent longtemps conservées à l'abbaye de Saint-Laurent à Liége[8].

Mais déjà les temps nouveaux approchent. On ne va pas tarder à voir apparaître ces prières et méditations d'allure plus libre et d'inspiration moins directement liturgique, dont Jean de Fécamp et saint Anselme donnèrent les plus beaux modèles.

Si nous jetons maintenant un regard d'ensemble sur la littérature religieuse aux Pays-Bas dans la seconde moitié du XI[e] et durant le cours du XII[e] siècle, nous constatons tout d'abord qu'elle est, en majeure partie, l'œuvre des Bénédictins.

Cela tient, non seulement au fait qu'ils sont les plus nombreux, mais aussi à la conception qu'ils se font de la vie monastique. Les Bénédictins, surtout ceux de Cluny, font au travail de l'esprit une large place dans leur vie. Les Cisterciens eux, n'admettent que le travail des mains; la culture littéraire et artistique leur semble peu compatible avec la simplicité et l'austérité monacales. « L'enseignement est exclu. Interdiction (en 1188) de lire le *Décret* de Gratien, sauf par ceux qui ont besoin de le consulter, et défense de déposer ce volume dans la bibliothèque commune; en 1198, poursuite contre un moine

8. Cf. Reiner de Saint-Laurent, *Vita Wolbodonis* (*P. L.*, t. 204, col. 209).

coupable d'avoir appris l'hébreu auprès d'un Juif; en 1199, poursuite contre un moine accusé d'avoir composé des poésies. L'étude proprement dite ne rentre pas dans le programme de l'Ordre; elle se borne aux connaissances requises pour le sacerdoce, et à la lecture spirituelle dans le sens de la Règle. Le Cistercien, se confinant dans la retraite, rejetant en principe tout ministère extérieur, se considère comme un pénitent.... »

« En fait d'art il adopte une même ligne de conduite. Sa vie est pauvre et mortifiée; les édifices qui l'abritent doivent respirer la simplicité. De son église sont bannis les mosaïques, les carrelages de couleurs variées, les vitraux imagés, les peintures, les sculptures, les argenteries. Les ornements du culte seront simples, le luminaire restreint, les tours de ses églises modestes, modestes aussi les cloches. La solennité de la liturgie sera réduite, le culte sera spiritualisé. En tout et partout, ce sera la pauvreté et l'austérité qui conviennent à des solitaires mortifiés [9]. »

On ne s'étonnera pas, après cela, que les Cisterciens des Pays-Bas, tant qu'ils restèrent fidèles à leur idéal primitif, c'est-à-dire jusqu'au début du XIII[e] siècle, ne jouèrent qu'un rôle effacé dans le mouvement littéraire et artistique de l'époque. Ils étaient trop occupés par le travail manuel. Faisant allusion à Marthe et à Marie comme types de la vie active et de la vie contemplative, on disait généralement au XII[e] siècle que Cluny c'était Marie, tandis que Cîteaux représentait Marthe [10]. Il faut en dire autant des Prémontrés et des chanoines réguliers d'Arrouaise, dans la mesure même où ils se rapprochaient de Cîteaux. C'est donc par la force des choses, autant que par sa vitalité interne, que l'Ordre de saint Benoît s'est trouvé à la tête du mouvement.

De fait, nombreux sont alors, dans les abbayes bénédictines des Pays-Bas, les moines qui se sont fait un nom plus ou moins illustre dans la littérature religieuse.

A Saint-Laurent de Liége, ce sont Héribrand, David, En-

9. Dom U. Berlière, O. S. B., *L'ordre monastique des origines au XII[e] siècle*, Paris, 1924, pp. 287-288.

10. Cf. Walter Man, *De nugis curialium*, *éd. M.* R. James, Oxford, 1914, p. 36.

glebert, Nizon, Wazelin, Lambert, Gislebert, Jean, Reiner, Louis et surtout Rupert, le plus important de tous.

A Saint-Jacques de Liége, je distingue Étienne, Corneille, Guillaume, Odon, Lambert, Reiner et deux anonymes. A Saint-Martin de Tournai, le Bx Odon, Alulfe, Herman, Amand du Châtel; à Gembloux, le grand Sigebert et Guibert Martin, le secrétaire de sainte Hildegarde; à Affligbem, l'abbé Francon et Nicolas Nuz. Et ainsi de suite pour la plupart des grandes abbayes du Sud. C'est une cinquantaine de noms qu'il faudrait aligner, sans compter les anonymes.

Chez les Cisterciens il n'y a guère à mentionner que les Sermons depuis longtemps perdus du Bx Hacket, abbé de Ter Doest, près de Bruges (1174-1179), puis de l'abbaye des Dunes (1179-1185). Encore n'est-il pas sûr que ces sermons, s'ils ont jamais existé, appartiennent à la période cistercienne de sa vie; car avant de revêtir le froc, il s'était distingué comme prédicateur à Paris et à Senlis.

D'un autre abbé des Dunes, Élie de Coxide (1189-1203), il nous reste deux sermons tenus au chapitre général de Cîteaux. D'une façon générale, il est à remarquer que l'héritage littéraire des Cisterciens au XIIe siècle se compose principalement de sermons ou de conférences spirituelles données par les abbés à leurs moines.

Les Prémontrés sont moins pauvrement représentés. Je note deux historiens, Siard, abbé de Mariëngaarde (vers 1163), et Henri, abbé de Dilighem; un auteur de Sermons perdus, Mathieu, abbé de Ninove (1190-1195), et deux auteurs spirituels proprement dits, Luc, abbé de Mont-Cornillon (1140-1182), et Philippe de Harvengt, abbé de Bonne-Espérance (1152-1185), ce dernier réellement important.

Les chanoines réguliers d'Arrouaise ne semblent avoir rien produit, à part le récit des origines de l'abbaye-mère, par l'abbé Gauthier, et celui de la translation des reliques de sainte Monique à Arrouaise en 1162.

Dans le clergé séculier il s'est trouvé à Utrecht, à Liége, à Cambrai, à Arras, à Thérouanne, à Tournai, un certain nombre de chanoines instruits qui ont écrit la biographie de leurs évêques les plus remarquables ou qui ont rédigé des notes sur l'histoire religieuse de leur temps. De même, dans certaines collégiales, comme, par exemple, à Maas-

tricht, à Bruxelles et à Bruges, quelques chanoines ont-ils pris la plume pour glorifier les patrons de leurs églises.

En dehors de là, il y a peu à signaler. A Utrecht le chanoine Bernard écrit un commentaire mi-religieux mi-profane des églogues de Théodule, dans lequel, nous dit Sigebert de Gembloux (c. 169), « divinas historias et saeculares fabulas allegorica expositione dilucidavit ». On en conservait autrefois un manuscrit à l'abbaye d'Egmond. Peut-être le chanoine Bernard est-il aussi l'auteur d'un traité *De incarnatione, passione et resurrectione Domini*, qui, dans un manuscrit de la même bibliothèque, antérieur à 1130, est attribué à un écolâtre d'Utrecht : à moins qu'il ne faille voir en lui ce maître Lambert d'Utrecht, qui dans la vie du B^x^ Jean de Warneton, est qualifié de « magnae religionis et scientiae magister », et qui enseignait à Utrecht vers 1098-1130[11].

A Liége le chroniqueur Albéric des Trois-Fontaines mentionne à l'année 1195 un prédicateur nommé Jean Dalick : il avait composé des sermons pour tous les dimanches et toutes les fêtes de l'année. On a proposé de lui attribuer également la vie d'une personne très pieuse (*valde spiritualis*) appelée Marguerite. Dans un manuscrit de Villers, décrit par Sanderus[12], cette biographie est mise, en effet, sous le nom de Jean, prédicateur, qui avait été le confesseur de Marguerite.

Que l'on ajoute à cette liste les lettres des deux évêques, Lambert d'Arras (1093-1115), et Étienne de Tournai (1191-1203), et l'on aura une idée sommaire de toute la littérature religieuse aux Pays-Bas à cette époque.

A la rigueur, nous pourrions y ajouter plusieurs noms illustres : en particulier ceux de deux auteurs spirituels de tout premier plan, Hugues de Saint-Victor et Guillaume de Saint-Thierry. Mais ils ne se rattachent aux Pays-Bas que par leur naissance; encore convient-il d'observer que l'origine flamande du premier n'est pas au-dessus de toute contestation.

Il me semble, en effet, qu'une histoire de la spiritualité flamande ne doit s'occuper que de ceux qui ont vécu et

11. Cf. *Hist. littér. de la France*, t. XI, pp. 147 et 412.
12. *Bibliotheca Belgica*, part. I, p. 267.

travaillé aux Pays-Bas. C'est pour le même motif que nous écarterons des auteurs tels que Guerric d'Igny, Geoffroy Babion, Alger de Liége, Simon de Tournai, Philippe de l'Aumône, ainsi que les trois écrivains qui se rattachent à Lille : Lethbert de Saint-Ruf, Alain de Lille et Alain d'Auxerre. Tout au plus pourrait-on faire une exception pour Alger de Liége, qui appartient aux Pays-Bas, non seulement par sa naissance et sa formation, mais aussi par une bonne partie de sa carrière.

Pour achever le tableau, disons quelques mots de la littérature en langue vulgaire. Elle se développe vers la fin de la période que nous étudions. En néerlandais nous possédons l'œuvre poétique de Henri van Veldeke, qui composa entre autres une *Vie de saint Servais* (vers 1170).

Le dialecte wallon, à cette époque, est représenté par plusieurs traductions. Comme nous l'avons rappelé, Lambert le Bègue († 1177) traduisit en vers les *Actes des Apôtres* et la *Vie de sainte Agnès*, à l'usage des jeunes filles. Une traduction en prose des *Dialogues de saint Grégoire* remonte vraisemblablement aux dernières années du XII[e] siècle, ainsi qu'une sorte de sermon en vers sur le jugement, œuvre bizarre et d'une inspiration médiocre. Les deux mystères de la Nativité publiés en 1920 par M. G. Cohen sont d'un tour plus naïf et appartiennent sans doute encore au XII[e] siècle.

A la cour des comtes de Hainaut, Herman de Valenciennes chante l'Assomption de Notre-Dame, met la Bible en vers (1190) et donne une adaptation française du *Débat de justice et vérité*.

Le comte Philippe de Flandre († 1191) a à son service un ménestrel français qui, dans son poème *Li proverbe au vilain*, tâche de commenter la sagesse du peuple. De son côté, le comte Baudouin de Guines demande à Landri de Waben une version moralisée du *Cantique des Cantiques*, à Altfrid une traduction de la vie de saint Antoine, à un autre la traduction des Évangiles et des homélies du dimanche (vers 1176-1181).

Le mouvement se poursuivra au début du XIII[e] siècle. Vers 1200, Jean Bodel d'Arras compose son célèbre Jeu de saint Nicolas. Philippe, marquis de Namur († 1212), fit traduire en prose par Wauchier de Denain les Vies des Pères du désert, l'*Historia monachorum* de Rufin, les *Verba Seniorum*, les Dialogues de saint Grégoire et plusieurs Vies

de saints. Sa sœur, la comtesse Jeanne de Flandre (1206-1244) demanda au même auteur une traduction de la Vie de sainte Marthe. Le commencement du XIIIe siècle marque vraiment l'époque où la prose française prend son essor.

L'essor de l'*art* religieux n'est pas moins remarquable. Partout dans le pays, dans la vallée de la Meuse comme sur les bords de l'Escaut, la vie artistique s'affirme dès la fin du XIe siècle. Et elle ne se contente pas de se déployer sur place, elle rayonne au loin. Ce sont des artistes venus du pays de Liége, qui ont présidé à la construction ou à l'ornementation des deux monuments religieux les plus célèbres du temps : la basilique de Cluny et l'église de Saint-Denys. Enfin, c'est à la même époque (1050-1125) que l'école musicale de Liége jette son plus vif éclat.

Nous avons ainsi passé en revue les diverses manifestations du mouvement spirituel aux XIe-XIIe siècles : vocations à la vie parfaite, efflorescence de la sainteté, enthousiasme des croisés, succès des Cathares, activité dans le domaine de la littérature religieuse et de l'art. Autant d'indices irrécusables du souffle de ferveur religieuse qui soulève alors le peuple des Pays-Bas.

Il est temps d'étudier de plus près l'esprit de ce mouvement, en tâchant de retrouver les grandes lignes de la doctrine qui l'a inspiré.

Doctrine spirituelle

Quels sont les principaux traits qui distinguent la littérature religieuse du XIe-XIIe siècle aux Pays-Bas?

Commençons par les caractères plus extérieurs. Ce qui frappe dès l'abord, c'est que cette littérature est en grande partie *d'ordre historique*. Ce sont des vies de saints, des biographies de saints personnages, des récits de miracles ou de translations de reliques, des notes sur l'histoire du renouveau monastique et de la réforme de l'Église, etc. [13].

N'oublions pas que toutes ces productions littéraires sont

13. Ces ouvrages d'édification, d'allure historique, sont trop nombreux pour qu'il soit possible d'en donner ici la liste.

pour les trois quarts l'œuvre des Bénédictins. Or les Bénédictins, Ordre aux traditions séculaires, ont toujours aimé à se reporter vers le passé. Au lieu de se perdre en des théories abstraites sur la nature de la vie spirituelle, ils préfèrent généralement montrer la sainteté en acte, décrire comment ont vécu les saints et les grands réformateurs. Au lieu de composer des traités théologiques sur l'opportunité du culte des saints et la valeur de leur intercession, ils racontent simplement les miracles qu'ils ont opérés dans le passé et qu'ils continuent d'accomplir en faveur de ceux qui les invoquent avec foi. De là le goût des Bénédictins pour l'hagiographie et l'histoire religieuse.

Ce zèle pour la gloire des saints n'allait pas, du reste, sans une arrière-pensée d'intérêt bien entendu. En propageant le culte de leurs saints patrons et en glorifiant leur puissance auprès de Dieu, les moines ne faisaient pas seulement œuvre d'édification, ils prêchaient aussi pour leur propre paroisse et se défendaient, à leur manière, contre les empiétements de seigneurs trop enclins à leur ravir leurs terres.

Si, des œuvres proprement historiques, nous passons maintenant aux autres productions religieuses de l'époque, nous constatons en second lieu que la *théologie scolastique* en est à peu près complètement *absente*. Dans leur ensemble, les Bénédictins ne se sont pas engagés dans les voies nouvelles ouvertes par saint Anselme. Non seulement ils se sont tenus à l'écart de la scolastique naissante, mais ils l'ont ouvertement combattue.

Plusieurs d'entre eux ont pris la plume pour protester contre l'intrusion de la dialectique dans le domaine du dogme : c'était, à leurs yeux, une nouveauté dangereuse en même temps qu'une injure à la révélation. Rupert de Deutz, le principal de nos auteurs spirituels des Pays-Bas, alla plus loin. Non content d'avoir réfuté par écrit Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux, il voulut encore les réfuter de vive voix dans une dispute en règle. Il partit donc, en pauvre équipage, monté sur un âne (*vili asello residens*) et accompagné d'un valet, et se mit en route pour la France.

Il lui fallait un certain courage pour aller affronter, lui, encore jeune et inexpérimenté, ces maîtres fameux qu'entourait une armée de disciples enthousiastes. « Quand j'y pense à nouveau, disait-il plus tard, je suis encore tout

étonné de ma témérité. » Mais, arrivé à Laon, — c'était en 1117, — il apprit que maître Anselme venait de rendre le dernier soupir. Il poursuivit sa route et poussa jusqu'à Châlons-sur-Marne pour combattre son second adversaire avec qui il eut, en effet, une dispute très vive : « cum quo acerbum habui conflictum »[14].

Le fait, qui ne manque ni de pittoresque ni même de comique, montre du moins à quel point les Bénédictins étaient opposés à la nouvelle orientation de la théologie et demeuraient fidèles aux méthodes traditionnelles. Ils aimaient, certes, à étudier le dogme; mais ils voulaient que ce fût à la lumière de l'Écriture et des Pères, par des preuves d'autorité plutôt que par des arguments de raison. Tout en adoptant certaines conclusions théologiques mises en vogue par saint Anselme, ils demeurèrent pour la plupart réfractaires à ses procédés rationnels; ils ne furent pas des spéculatifs, mais plutôt des contemplatifs.

Le Bx Odon de Tournai († 1113) fait exception. Mais son cas est à part et s'explique par ses antécédents. C'est seulement sur le tard qu'il était entré dans l'Ordre, après une longue et brillante carrière de professeur de philosophie. Quand, en 1092, il se retira du monde et fonda le monastère de Saint-Martin à Tournai, il se trouva à la tête de la maison sans avoir reçu aucune formation monastique.

Dans ses leçons d'écolâtre et dans les traités philosophiques qu'il avait composés avant sa conversion, il avait combattu le nominalisme, de concert avec saint Anselme, et peut-être déjà sous son inspiration. Aussi fut-il un des premiers, peut-être même le premier, à adopter non seulement les idées, mais encore la méthode du *Cur Deus homo*. Dès l'année 1105, c'est-à-dire moins de sept ans après l'apparition du fameux ouvrage, dans une conférence spirituelle donnée aux moines de Fémy, il avait esquissé « une philosophie du plan divin, calquée de tous points sur celle de l'archevêque de Cantorbéry ». L'année suivante, il reprit le même thème dans sa *Disputatio contra Judaeum*[15]. « D'un bout à l'autre, dit M. J. Rivière, ce petit traité reproduit la marche de la dialectique anselmienne pour la mettre, à de

14. Rupert, *In Regulam S. Benedicti*, l. I (*P. L.*, t. 170, col. 482-483).

15. *P. L.*, t. 160, col. 1103-1110.

légers détails près, au service des mêmes thèses générales exprimées en termes souvent identiques et déduites avec une semblable rigueur [16]. »

Dans cette voie nouvelle, Odon s'avance même plus loin que le grand initiateur. Anselme avait maintenu avec force le point de vue théocentrique de l'économie surnaturelle; pour lui, le premier et principal motif de la Rédemption est le rétablissement de l'honneur de Dieu outragé par le péché; la réhabilitation du genre humain ne vient qu'en second lieu. Chez Odon, au contraire, cette dernière prend le pas sur les exigences de l'honneur divin [17].

La même méthode dialectique est appliquée dans son *Traité sur le péché originel et l'origine de l'âme* (probablement avant 1105) [18] et dans son *Traité sur le blasphème contre le Saint-Esprit* (vers 1110) [19]. Mais il ne semble pas qu'il ait réussi à faire école. Sans doute, son disciple Herman de Tournai s'est-il inspiré, lui aussi, du *Cur Deus homo* dans son *De Incarnatione* [20]; mais ce traité n'a rien d'une œuvre personnelle; ce n'est guère qu'une compilation dans laquelle l'auteur se contente de résumer d'une façon servile et parfois maladroite l'œuvre d'Anselme, ainsi qu'une conférence spirituelle d'Odon de Tournai [21].

A Afflighem on unissait dans un même culte saint Anselme de Cantorbéry et saint Hugues de Cluny. Lors de leur mort (— 21 et 28 avril 1109), l'abbé Fulgence les vit monter tous deux au ciel à huit jours de distance [22]. Pourtant il ne faudrait pas croire que l'on ait tenu à y suivre le grand théologien dans ses spéculations philosophiques. Le traité *De gratia Dei*, de Francon d'Afflighem (vers 1123) [23], n'a absolument rien qui ressemble au *De gratia et libero arbitrio*

16. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge* (*Revue des sciences relig.*, Strasbourg, 1932, XII, pp. 568-569).

17. Cf. J. Rivière, l. I, p. 568. Par contre, Odon insiste, plus que ne le fait Anselme, sur la solidarité qui nous unit au Christ.

18. *P. L.*, t. 160, col. 1071-1103.

19. *P. L.*, t. 160, col. 1111-1117.

20. *P. L.*, t. 180, col. 9-38.

21. Herman y cite aussi, sous le nom de l'archevêque de Cantorbéry, une oraison pseudo-anselmienne.

22. *P. L.*, t. 166, col. 831-832.

23. *P. L.*, t. 166, col. 715-807.

de saint Anselme; ce n'est, du début jusqu'à la fin, qu'une longue contemplation, ou, si l'on veut, une élévation sur les bienfaits de Dieu à travers l'histoire de l'humanité, œuvre tout à fait caractéristique du genre bénédictin.

Rupert de Deutz emprunte à Anselme plusieurs de ses idées et quelques-unes de ses expressions [24], mais il se refuse, lui aussi, à suivre sa méthode. C'est à l'Écriture qu'il emprunte toute la substance de ses nombreux écrits; il est avant tout exégète.

Un troisième trait à relever dans la littérature religieuse de l'époque, c'est la part importante qui y est faite à la *liturgie*.

Nombreux sont les ouvrages consacrés directement à la piété de l'Église. Odon de Tournai publia vers 1105-1113 un commentaire à la fois dogmatique, ascétique et liturgique du Canon de la messe, dédié à une moine d'Afflighem du temps de saint Fulgence [25]. L'ouvrage eut du succès. Au XV^e^-XVI^e^ siècle on en compte une douzaine d'éditions.

Vers la même époque (1111), Rupert de Deutz composa à Liége sa grande Somme de liturgie, *De divinis officiis* [26]. C'est un remarquable exposé des principes de la piété liturgique, en dépit des explications allégoriques de l'auteur qui ne sont plus de notre goût, mais où il faut voir une expression de ses tendances idéalistes. Les choses visibles ne l'intéressent que dans la mesure où elles sont une image de l'invisible, qui l'attire tout entier.

Reiner, de Saint-Laurent de Liége, nous a laissé deux commentaires, dont l'un est resté inachevé, sur les Antiennes [27] et un traité *De reverentia sacrorum locorum* [28].

Lambert, prieur de Saint-Vappst d'Arras, écrivit vers 1194 un poème, demeuré inédit, sur l'année liturgique. Le cha-

24. Cf. J. Rivière, t. I, pp. 545, 548, 550, 554-557, 561-566.

25. *De canone mystico*, *P. L.*, t. 160, col. 1053-1071. Notons que le traité *De musica* de Jean Cotton, probablement moine de Saint-Jacques à Liége, est également dédié à saint Fulgence, premier Abbé d'Afflighem.

26. *P. L.*, t. 170, col. 9-334.

27. *P. L.*, t. 204, col. 41-52 et col. 33-40.

28. Cf. Reiner de Liége, *De claris scriptoribus monasterii sui*, l. II, c. VIII (*P. L.*, t. 204, col. 32).

noine régulier Arnoul du Mont-Saint-Éloi (1174-1183) en fit un autre sur le canon de la messe [29].

La question des Quatre-Temps suscita une controverse entre l'église de Liége et celle de Trèves. A la demande du doyen de Liége, Sigebert de Gembloux intervint par deux fois dans le débat par un double traité sur la matière [30]. Peu auparavant, Francon de Liége avait publié lui aussi un opuscule en vers sur les Quatre-Temps et sur les ordinations qui se font en ces jours [31].

L'abbé Leonius de Lobbes († 1163) est l'auteur d'un office de la Toussaint. Plusieurs composèrent des répons, des hymnes soit liturgiques, soit extra-liturgiques en l'honneur du Saint-Esprit, de l'Incarnation, de l'Eucharistie, ou bien des prières aux Saints.

Le chant liturgique était cultivé avec ferveur. Des travaux récents ont montré que Liége était à cette époque (1050-1125) le principal centre des études musicales [32]. Adelman, l'Anonyme de Wolf, l'auteur de l'*Expositio de motu*, Francon de Liége, Aribon, le commentateur liégeois du *Micrologus* de Guy d'Arezzo, l'auteur des *Quaestiones de Musica*, Jean Cotton se sont appliqués à éclairer la théorie de la musique sacrée. Nombre de moines laissèrent des compositions musicales : tels, à Saint-Jacques de Liége, les abbés Olbert (1021-1048) et Étienne II (1095-1112) ; à Saint-Laurent de Liége, les abbés Lambert (1061-1069) et Wazelin II (1149-1158), ainsi que les religieux Rupert, Nizon, Gislebert, Jean et Reiner; à Saint-Trond, l'abbé Rodolphe (1108-1138).

Mais plus importante encore que la place matérielle faite à la liturgie dans la littérature du temps est *l'influence de l'esprit liturgique sur la spiritualité de l'école bénédictine.*

La liturgie pénétrait toute la vie des Bénédictins. Elle était le centre de chacune de leurs journées, l'aliment de leurs pensées et de leurs aspirations. Presque insensiblement leur esprit se mettait à l'unisson des paroles liturgiques, suivant le précepte qu'en donnait saint Benoît dans sa Règle : « mens nostra concordet voci nostrae ». Enfin,

29. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XV, pp. 93-95.
30. *P. L.*, t. 160, col. 813-825 et 826-830.
31. Cf. Manitius, *Geschichte der lat. Lit. im M. A.*, II, p. 724.
32. Voir la monumentale *Histoire de la musique sacrée aux Pays-Bas au moyen âge*, par le R. P. J. Smits van Waesberghe, S. J., qui est en cours de publication.

elle était pour eux un des plus puissants stimulants dans la voie de la perfection. Ils se sanctifiaient pour mieux honorer Dieu dans la liturgie; car, ils le savaient, tant vaut l'adorateur, tant vaut l'adoration : « libatio probatur gratior, quam conversatio commendat melior [33] ».

Aussi était-il inévitable que la liturgie n'imprégnât profondément la spiritualité bénédictine et ne contribuât à lui donner un caractère plus conservateur.

Nous avons dit que, dès la fin ou la seconde moitié du onzième siècle, on voit apparaître dans l'ensemble de l'Occident chrétien les premiers symptômes d'un changement qui est en train de s'opérer non seulement dans la spiritualité, mais dans tous les domaines de l'esprit. C'est une nouvelle orientation de la pensée humaine qui s'annonce.

Le succès de la religion toute personnelle et intérieure des Cathares; l'avènement de la méthode scolastique, qui cherche à pénétrer tous les mystères et en appelle de préférence aux arguments de raison; l'apparition du nominalisme, qui prépare les voies à une conception plus subjective du monde; puis bientôt les théories d'Abélard, qui prétendent ramener toute l'efficacité des mystères rédempteurs à leur action psychologique sur nos âmes; l'on pourrait ajouter, dans l'ordre politique, l'émancipation des communes par rapport à l'autorité féodale, et, dans l'ordre économique, l'essor de l'industrie et du commerce : autant de manifestations diverses d'un même état d'esprit qui ne pouvait manquer d'avoir sa répercussion sur le développement de la spiritualité.

Et pourtant l'école bénédictine a résisté longtemps au courant nouveau; plus que d'autres elle est restée fidèle à la spiritualité antique, jusqu'au moment où elle aussi a été emportée par le mouvement. A propos d'une prière de la fin du XI[e] siècle, Dom A. Wilmart fait cette remarque très juste : « A part quelques détails très secondaires, elle demeure une image fidèle de la croyance et de la piété chrétiennes pour les onze premiers siècles, à tel point, par exemple, qu'un fidèle du IV[e] et du V[e] siècle aurait pu la réciter sans y rien trouver d'insolite [34]. »

33. Reiner de Saint-Laurent, *Vita Thibaldi* (*P. L.*, t. 204, col. 73).

34. Dom A. Wilmart, O. S. B., *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 60.

Je ne crois pas me tromper en attribuant pour une bonne part à l'influence de l'esprit liturgique cet attachement à la spiritualité antique. Qu'est-ce, en effet, que la liturgie dans son fond immuable, sinon la piété de l'Église des premiers âges cristallisée depuis le V^e^-VI^e^ siècle ? Aussi est-il tout naturel que, dans les monastères où régnait l'esprit de Cluny, on se soit montré plus fidèle aux conceptions anciennes et que les tendances nouvelles n'y aient pénétré que lentement.

Les Cisterciens donnaient à la liturgie une place moins importante que les moines de Cluny; ils voulaient un culte plus spiritualisé, moins extérieur. Cette préoccupation était née, avant tout, de leur amour de la simplicité et de l'austérité; elle n'en était pas moins en pleine conformité avec les tendances de l'époque. Aussi se sont-ils abandonnés plus facilement au nouveau courant. Saint Bernard a contribué plus que personne à la propager en lui apportant le prestige de son génie et de sa sainteté, si bien que, peu à peu, les Bénédictins eux-mêmes se laissèrent gagner.

En 1131, sous l'influence au moins indirecte de l'abbé de Clairvaux et malgré les protestations du cardinal-légat, le clunisien Mathieu d'Albano, les abbés bénédictins du nord de la France et de la Belgique actuelle résolurent de réduire la solennité et l'ampleur des offices liturgiques. C'est un signe des temps. A partir de cette époque les tendances nouvelles pénètrent davantage dans les abbayes bénédictines. Les auteurs spirituels de la seconde moitié du XII^e^ siècle ne ressemblent plus tout à fait à ceux de la première. Que l'on prenne, par exemple, deux écrivains appartenant à la même maison : Rupert de Deutz († 1130) et Reiner († après 1182), moines tous deux de Saint-Laurent de Liége. La différence est sensible; le ton du second annonce déjà l'âge suivant.

Le milieu du XII^e^ siècle, c'est aussi l'époque où le drame liturgique se transforme. Quittant le sanctuaire, il s'installe sous le portail des églises; au latin liturgique se substitue le parler national, et bientôt les éléments profanes y pénètrent de plus en plus nombreux.

Étudier la spiritualité de l'école bénédictine à cette époque revient donc à analyser l'influence de la liturgie sur la formation et l'orientation de la doctrine spirituelle chez les auteurs bénédictins. C'est à ce point de vue que nous allons nous placer dans ce qui nous reste à dire sur l'école béné-

dictine, en groupant les données autour de la personne de Rupert de Deutz, qui est de beaucoup le plus important des écrivains spirituels aux Pays-Bas dans cette période. Né aux environs de Liége vers 1070, il entra à l'abbaye Saint-Laurent dès l'âge de sept ans. Durant les neuf dernières années de sa vie il gouverna l'abbaye de Deutz, près de Cologne, où il mourut en odeur de sainteté en 1129 ou 1130.

Ses contemporains l'ont comparé aux plus grandes lumières de leur temps, à saint Norbert et à saint Bernard. S'il n'égale pas ce dernier, il le dépasse du moins par l'abondance de ses écrits; ceux-ci remplissent près de quatre volumes de la Patrologie latine. Ils respirent une piété suave et douce autant qu'éclairée. Dom Guéranger ne l'appelle pas autrement que « le pieux Rupert ». « Quand il ne sentait pas l'inspiration, nous rapporte Reiner, il se prosternait devant le crucifix et demandait instamment l'intelligence des saints livres. Alors, éclairé d'une lumière resplendissante, il entendait ce que le Seigneur disait en lui, il se levait et dictait à ses secrétaires ce que l'inspiration céleste lui avait communiqué : et telle en était l'abondance que deux ou trois copistes avaient peine à prendre tous ses discours [35]. »

Ce qu'il demandait avant tout, uniquement peut-on dire, c'était bien, en effet, l'intelligence des livres saints. L'Écriture était tout pour lui. La plupart de ses ouvrages ne sont, au fond, que des commentaires de l'Écriture. Tantôt il prend un livre en particulier, qu'il commente verset par verset; tantôt, élargissant le point de vue, il poursuit une idée à travers la Bible tout entière, et sa pensée bondit alors « per summa capita rerum ».

Avec la tradition patristique, elle est la source principale de son enseignement. Il la possède à fond. Nourri des saints Pères, il les cite pourtant rarement, sauf dans ses controverses; mais il s'est complètement assimilé leur doctrine. Il nous prévient lui-même que son commentaire sur Job n'est, en réalité, qu'un résumé de celui de saint Grégoire : « abbreviatum ex abundantia sensuum atque dictorum B. Gregorii ».

C'est déjà une première affinité avec la liturgie qui, elle aussi, repose presque tout entière sur l'Écriture et les Pères.

35. Reiner, *De claris scriptoribus monasterii sui*, l. I, c. XI (*P. L.*, t. 204, col. 22).

C'est à la même source que puisaient nos autres auteurs spirituels. Le moine Alulfe de Tournai (1095-1140) composa un vaste commentaire de la Bible, emprunté aux divers ouvrages de saint Grégoire. Rodolphe de Saint-Trond avait réuni un recueil d'extraits de la Bible et des Pères : *Liber sententiarum*, aujourd'hui perdu. Wazelin II, abbé de Saint-Laurent, est l'auteur d'un traité, *De concordia Evangeliorum et expositione eorum*, conservé dans le ms. 10751 de la Bibliothèque Royale à Bruxelles[36]. Reiner de Liége nous raconte que, dans sa jeunesse, il avait composé un Opuscule sur le Nouveau et l'Ancien Testament; et comme les vers s'y mélangeaient avec la prose, il eut l'idée de lui donner comme sous-titre : la Panthère[37].

Nous connaissons déjà le genre plus philosophique d'Odon de Tournai. Aussi les commentaires bibliques ne l'ont-ils guère tenté. Le seul travail sur l'Écriture qu'il ait laissé est une étude de quelques pages sur les Canons d'Eusèbe : *de Canonibus scripturarum*.

Empruntée en majeure partie à la Bible et aux Pères, la liturgie contient ce qui fait le principal objet du dépôt de la révélation : l'affirmation des grands mystères rédempteurs : « maxima quæque continet cælestium sacramenta secretorum », comme nous le dit Rupert dans le Prologue de son *De divinis officiis*[38]. C'est la « majesté de ces mystères » qu'elle nous invite à contempler : « ad horum maiestatem contemplandam ». Mais pour cela il faut être versé dans l'Écriture (« eruditum expetunt venerabilium Scripturarum didascalum atque symmistem ») et entrer aussi profondément que possible dans l'esprit des Pères qui ont composé les prières liturgiques et institué les rites sacrés : « siquidem ab his viris ordinata hæc atque... instituta sunt, qui sacramenta incarnationis, nativitatis, passionis, resurrectionis et ascensionis eius, et sublimiter intellexerunt, et prædicare voce, litteris atque huius modi signis fideliter et sapienter curaverunt » (*ib.*).

On ne saurait mieux exprimer le lien qui rattache le sens de la liturgie à celui de l'Écriture et des Pères. N'est-ce pas,

36. Sur ce traité et les autres ouvrages de Wazelin II, cf. *Revue Bénédictine*, 1895, pp. 434-436.

37. Reiner, *o. c.*, l. II, c. 1 (*P. L.*, t. 204, col. 27).

38. *P. L.*, t. 170, col. 11.

du reste, ce que nous voyons de nos jours, où le retour à l'esprit liturgique s'accompagne d'un retour à la spiritualité antique et à la théologie paulinienne et johannique ?

En disant que la liturgie nous fait « aspirer à contempler la majesté des mystères divins », Rupert nous donne à entendre que la spiritualité qu'elle engendre est éminemment *dogmatique*. Elle consiste avant tout dans la contemplation des grands dogmes de notre foi. C'est là son but et sa méthode. Comment en serait-il autrement ? La liturgie n'est-elle pas le dogme mis en prière, « ut legem credendi statuat lex precandi » ?

Et remarquez que Rupert ne nous dit pas qu'il faille scruter avec l'œil de la raison les *vérités* de la foi. Pour lui, ce sont des *mystères* qu'il s'agit de contempler : *sacramenta*, le mot revient sans cesse sous sa plume, comme dans les écrits de Francon d'Afflighem ou de Reiner de Liége. Il a une trop haute idée des dogmes chrétiens, il en respecte trop le caractère sacré pour oser y mêler des sentiments profanes ou trop bas. Dans cette contemplation humble et amoureuse, il ne veut d'autres guides que l'Écriture et les Pères. Il repousse l'intervention de la dialectique [39] et se méfie des impressions de la sensibilité. A propos de l'Incarnation et de l'humiliation du Verbe fait chair, il nous invite à ne pas nous laisser scandaliser : « Perpende ipsum horrorem tuum, utrum ex sensu an ex ratione sit. Differt enim utrum ex sensu au ex ratione sit horror a quo quidquam patiaris. In multis sensus magis horrescit id quod rationis iudicio præcellit [40]. » Autant que possible il ne voudrait que la foi pure.

(*A suivre.*)

Dom J. Huijben, O.S.B.

39. Voir des témoignages semblables chez Francon d'Afflighem, *De gratia Dei*, l. X (*P. L.*, t. 166, col. 779), et Reiner de Liége, *Vita S. Tiebaldi*, Prol. (*P. L.*, t. 204, col. 71).

40. *P. L.*, t. 167, col. 1585.

A TRAVERS LES REVUES

Une étude sur saint Cyrille d'Alexandrie

Gregorianum publie des études du P. du Manoir sur « l'Église, Corps du Christ, chez saint Cyrille d'Alexandrie ». Dans le numéro qui vient de paraître (Fascicule I, 1939), relevons quelques remarques intéressantes :

1. — Il est une expression que certains chercheront sans doute en vain chez Cyrille, celle de « Corps mystique du Christ »; il se contente de dire, à propos de l'Église, « Corps du Christ », tout comme saint Paul et les autres Pères. Cependant, il se sert fréquemment du mot « μυστικός » pour décrire le mystère de l'Église, le « μυστήριον Χριστοῦ ».

. . . . . .

2. — S'il fallait ramener à quelques grandes idées la doctrine cyrillenne de l'Organisme spirituel, nous nous servirions volontiers de ces mots : unité, diversité, communion des membres à la tête, et des membres entre eux, croissance, consommation dans l'unité.

3. — Le Saint-Esprit, Esprit du Christ qui est le principe d'unité du Corps du Christ, est aussi principe de différenciation (ceci en liaison avec saint Paul, Rom., XIII, 4-5, et I Cor., XII, 12-27).

4. — Le P. du Manoir recherche quelles influences philosophiques saint Cyrille a consciemment ou inconsciemment subies. Il fait à ce sujet une suggestion qui vaut d'être relevée :

Nous proposons aux infatigables chercheurs qui se demandent quelles sont les influences philosophiques subies par le dernier représentant de la seconde école d'Alexandrie, ou bien de remettre tout le problème en question et de poursuivre quand même dans l'une ou l'autre des deux directions exposées et critiquées plus haut; est-on jamais sûr de n'avoir laissé échapper aucun élément de la question ? Ou bien — et cette hypothèse paraît avoir plus de chances de se vérifier — n'y aurait-il pas une enquête fructueuse

à faire sur l'influence de la philosophie stoïcienne aux IVe et Ve siècles ? Et ne pourrait-on pas trouver chez saint Cyrille quelques traces du vocabulaire et de la pensée stoïcienne ambiante, lorsqu'il essaie de systématiser les données de la révélation et de les organiser d'une manière rudimentaire en fonction de certains principes rationnels ? Bien que l'on puisse déjà enregistrer un certain nombre de recherches faites sur la dialectique stoïcienne dans les conflits doctrinaux du IVe siècle et sur les rapports entre la morale stoïcienne et le Pélagianisme, tout n'a pas été dit sans doute sur le Stoïcisme chez les Pères. Notamment en ce qui concerne l'anthropologie, il serait utile de se demander quelle était à Alexandrie, à la fin du IVe siècle, dans les cercles philosophiques, l'idée que l'on se faisait de la substance concrète.

5 .— Saint Cyrille apparaît moins préoccupé de considérations morales que de contemplation.

Ce qui nous paraît plus caractéristique, c'est l'effort qu'il s'impose pour décrire, par des comparaisons et des images tirées de la vie quotidienne ou de la vie artistique, la merveilleuse transformation de l'âme qui a été rendue physiquement participante de la nature divine.

Le P. du Manoir cite à cette occasion quelques textes admirables.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Liguge (Vienne).